BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 93



PLATÓN



# DIÁLOGOS

III

FEDÓN, BANQUETE, FEDRO

TRADUCCIONES, INTRODUCCIONES Y NOTAS
POR
C. GARCÍA GUAL, M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ,
E. LLEDÓ ÍÑIGO








EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas, respectivamente, por LUIS ALBERTO DE CUENCA Y PRADO, JOSÉ LUIS NAVARRO y CARLOS GARCÍA GUAL.



Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España, 1988.

PRIMERA EDICIÓN, mayo de 1986.
1.ª reimpresión, agosto de 1988.

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por Carlos García Gual (*Fedón*), M. Martínez Hernández (*Banquete*) y E. Lledó Íñigo (*Fedro*).

Depósito Legal: M. 27836-1988.

ISBN 84-249-1036-2.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1988. — 6218.

# FEDÓN

# INTRODUCCIÓN

## 1. *La situación del «Fedón» en el conjunto de la obra platónica*

Los tres diálogos reunidos en este tomo: *Fedón, Banquete* y *Fedro* se sitúan, junto con el más extenso de la *República,* en la etapa que suele llamarse de «madurez» o de «plenitud» de la larga obra platónica, es decir, el período central en el que el filósofo desarrolla su pensamiento con un espléndido dominio de la expresión literaria y de su teoría propia. Platón ha llegado a construir un sistema filosófico propio, que se funda en la llamada «teoría de las ideas», con una ética y una política subordinadas a una concepción metafísica idealista del universo y del destino humano. Atrás quedan las discusiones socráticas con los grandes y pequeños sofistas, el viaje a Sicilia, con su amarga experiencia, y ya está fundada la Academia. La figura del maestro Sócrates es ya portavoz de pensamientos y tesis de Platón.

De estos tres diálogos, el *Fedro* es el más tardío; probablemente es posterior a la redacción de la *República.* De los otros dos se discute cuál quedó publicado antes. No es fácil conjeturarlo, pues tal vez se escribieron con muy poca distancia de tiempo. Parece más conveniente situar

primero el *Fedón,* donde la exposición de la teoría de las ideas se hace con un énfasis especial, con una formulación más completa y explícita. Al gran tema de la inmortalidad del alma le sucede la discusión del impulso erótico que mueve el universo hacia lo eterno y divino [1]. Y el tema del amor retorna en el *Fedro,* en un tono diverso al de la charla del simposio, pero con la misma exaltación y poesía.

Junto con la madurez filosófica destaca la prodigiosa factura literaria con la que Platón, que tiene ya entre los cuarenta o cuarenta y cinco años, en lo que los griegos denominarían su *akmé,* compone estos textos con una prosa sutil y una plasticidad dramática incomparable. Inolvidables son esas escenas: la de las últimas horas de Sócrates en la prisión, la de un banquete al que asisten algunos de los personajes intelectuales más brillantes de Atenas, o la del coloquio en un lugar idílico entre el irónico Sócrates y el joven Fedro. No en vano son estos tres diálogos —junto con la *República,* tan unida a ellos por sus temas y su ambiente— las obras más leídas de Platón. Ningún otro filósofo podría rivalizar con él en cuanto a la perfecta arquitectura y la viveza prodigiosa de los coloquios. El encanto de la charla dirigida por Sócrates seduce al lector, arrastrándole en su argumentación apasionada y lúcida a la reflexión y al debate intelectual sobre temas tan decisivos como los que aquí se tratan. Pero también son éstos los diálogos en los que se inscriben los espléndidos mitos

[1] Sobre la anterioridad del *Fedón* frente al *Banquete,* véase, p. ej., J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making,* Cambridge, 1965, páginas 105 y sigs. Y sobre el contraste entre el ascetismo del *Fedón* y el tono jovial de la atmósfera festiva del *Banquete,* cf. G. M. A. Grube, *Plato's Thought* (1935), Londres, 1970, págs. 129-30. Sobre el mismo tema de la anterioridad de uno u otro diálogo, véase W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* vol. IV, Cambridge, 1975, pág. 325.



platónicos, que acuden para favorecer el ímpetu de los razonamientos y darles alas para elevarse más allá de lo demostrable racionalmente. Platón, que, según una anécdota antigua, había abandonado su afán de componer obras dramáticas para seguir a Sócrates en su crítica impenitente, esboza aquí unos relatos poéticos de estupendo dramatismo, entre lo cómico y lo trágico, según el momento y la intención. Filosofía y poesía entremezclan sus prestigios en estos diálogos fulgurantes.

Algunos de los temas tratados en ellos ya están enfocados en obras anteriores. Así, por ejemplo, el de la retórica, central en el *Fedro,* estaba ya discutido en el *Gorgias* y en el *Menéxeno.* Y el de la *anámnēsis* o «rememoración», que es importante en el *Fedón,* lo habíamos visto ya, desde otro contexto, en el *Menón,* algo anterior a la argumentación que retoma la teoría para demostrar la inmortalidad del alma. Es cierto, desde luego, que cada diálogo es una obra autónoma e independiente, pero la filosofía platónica, con su peculiar estilo expositivo, gana mucho en comprensión cuando se contempla desde la perspectiva del desarrollo de la misma, atendiendo a la recuperación, superación y ahondamiento en temas y motivos.

El subtítulo o título alternativo del diálogo: *Sobre el alma,* está claramente justificado. El tema central es la discusión acerca de la inmortalidad del alma, que Sócrates trata de demostrar mediante varios argumentos bien ajustados entre sí y en alguna manera complementarios. Un famoso epigrama de Calímaco, el XXIII, nos recuerda el gran tema y la seducción persuasiva del diálogo para un lector apasionado como Cleómbroto de Ambracia: «Diciendo 'Sol, adios', Cleómbroto de Ambracia / se precipitó desde lo alto de un muro al Hades. / Ningún mal había

visto merecedor de muerte, / mas había leído un tratado, uno solo, de Platón: *Sobre el alma*.»

El diálogo está presentado en un marco muy dramático. Sócrates, condenado a morir, entretiene sus últimas horas conversando con sus amigos sobre la inmortalidad. Si su tesis es cierta y queda probada, la terrible e inmediata circunstancia de su muerte, producida por el veneno ofrecido por el verdugo mientras se pone el sol en Atenas, es un episodio mucho menos doloroso. Será tan sólo la separación de un cuerpo ya envejecido, que es un fardo para un auténtico filósofo que, en verdad, se ha preparado durante toda la vida para esa muerte como para una liberación. La pérdida del maestro será un enorme pesar para todos sus amigos, los presentes en la prisión junto a él en esa última jornada, y los ausentes, como el mismo Platón, que lo recordarán con inmensa nostalgia a lo largo de incontables años. Pero él la recibe sin pena.

En la ordenación de los diálogos platónicos por tetralogías que hizo el platonista Trasilo, en tiempos del emperador Tiberio, el *Fedón* va después de la *Apología*, el *Critón* y el *Eutifrón*, como cuarto diálogo, entre los que tratan de la condena y muerte de Sócrates. Sin embargo, está bien claro que es en bastantes años posterior a los otros tres, más breves y de la primera etapa de la obra de Platón. Mientras que el Sócrates de la *Apología* se expresaba con cierta ambigüedad acerca del destino de su alma —y, probablemente, esa postura refleja bien la del Sócrates histórico—, en el *Fedón* defiende Sócrates con firmeza la clara convicción de que el alma es inmortal y de que, tras una vida filosófica, a ella le aguarda una eterna bienaventuranza.

Como la gran mayoría de los comentaristas modernos del diálogo —y en contra de quienes, como Burnet y Taylor, sostuvieron la absoluta historicidad de las afirmaciones de Sócrates en él—, pienso que Platón está utilizando la figura de su inolvidable maestro para exponer su propia doctrina sobre el tema. Incluso el relato autobiográfico en el que Sócrates habla de su progresión en busca de un método filosófico general, más allá de Anaxágoras, está completado con un toque platónico. Es a Platón, y no a Sócrates, a quien pertenece la teoría de las ideas, que ya apuntaba en el *Eutifrón* y que en el *Fedón*, y los diálogos de este período de madurez, recibe su formulación más explícita. Ese relato de una experiencia intelectual —que se inserta en *Fedón* 96a-101c— constituye uno de los segmentos más comentados de este texto, y no sin razón. El esquema de la evolución intelectual que ahí se dibuja (que podría corresponder, ciertamente, a Sócrates en sus primeras fases, incluyendo la superación crítica de los enfoques de Anaxágoras y la afirmación de una teleología en la naturaleza) parece ajustarse muy bien al propio proceso experimentado por Platón, según cuenta en su *Carta VII* [2]. Esa «segunda navegación», o *deúteros ploûs*, que aquí se aconseja, tras el rechazo del método que consistiría en observar la realidad en sí misma, es un método platónico, que se funda en la contemplación de las Ideas para llegar así a «algo satisfactorio», que luego —en la *República*— se nos dirá que es la Idea del Bien, un método que avanza a través de la dialéctica, y que implica una concepción metafísica que Sócrates, pensamos, no expuso a sus discípulos. En el *Fedón* aparecen las Ideas como causas de las cosas reales, que son por una cierta «participación» o «comunión» con ellas, o por la «presencia» de las Ideas en la



[2] Ver P. Friedlaender, *Plato. An Introduction*, trad. ingl., Londres, 1958, págs. 239 y sigs.

realidad. Más allá de los objetos reales y mutantes existen esas Ideas, eternas y modélicas, como los prototipos de las figuras matemáticas y los ideales de las virtudes éticas; esas ideas son las realidades en sí, los fundamentos de todo lo real. Ciertamente, en el *Fedón* no se responde a los problemas que tal teoría suscita. (Platón vuelve sobre ellos en el *Parménides*, más a fondo.) Aquí se nos presenta la teoría en lo esencial.

Encontramos en el *Fedón*, como se ha señalado, «en una forma más violenta y más tajante que en ningún otro texto platónico, un excesivo dualismo, un divorcio casi completo, entre el alma y el cuerpo» (G. M. A. Grube). Esa extremada contraposición entre alma y cuerpo es, en el diálogo, más un punto de partida que una elaboración propia. En efecto, Sócrates no se pregunta inicialmente qué es el alma, sino que parte de una concepción, admitida por sus interlocutores, de que el alma se separa o se «desembaraza» del cuerpo en el momento de la muerte. Hay, pues, una admisión infundamentada de una cierta concepción de la *psyché* como lo espiritual, lo racional y lo vital, frente al cuerpo, *sôma*, recipiente sensorial y perecedero del conjunto que es el ser humano vivo. Al cuerpo se le adjudican las torpezas del conocimiento sensible y, además, los apetitos y tensiones pasionales, mientras que el alma está concebida como la parte noble del organismo.

Platón, por boca de Sócrates, nos da una visión ascética de la vida del filósofo, empeñado durante toda su actividad en purificarse de lo corpóreo y en atender al bien de su alma. (En diálogos posteriores, como la *República* y el *Fedro*, Platón hablará de que también los deseos y las pasiones, *epithymíai* y *thymós*, están en el alma, y que esa composición tripartita es fundamental en la estructura anímica. Pero aquí Platón habla del alma como algo simple y puro, como lo es una Idea.) Porque le interesa esencialmente probar la inmortalidad de ésta, y no sólo de la parte racional, sino del alma como lo opuesto al cuerpo que se descompone y desaparece pronto.



Mientras que en el *Gorgias* se había dejado claro que el filósofo rechazaba la vida inauténtica de un político práctico, en el *Fedón* se comienza por destacar cómo es la existencia que el auténtico filósofo elige. Ya antes (p. ej. en la *Apología* 29d, 30a), Sócrates había expuesto que lo fundamental era la *therapeía tês psychês* «el cuidado del alma»; pero ahora intenta infundir al lema una mayor carga ética y aun metafísica [3]. En la última lección —que es, como siempre, un coloquio—, Sócrates expone el fundamento último de su fe en la inmortalidad.

El alma no es una Idea; no es la idea de la vida, desde luego. Pero guarda una afinidad especial con ese mundo de *lo en sí*, lo imperecedero. Por eso, una vez desembarazada de la prisión del cuerpo y de sus ligaduras con lo sensible, puede alcanzar la contemplación de ese mundo puro de las Ideas. Hay, en esta concepción platónica, una cierta «transposición» de las doctrinas de ciertos cultos mistéricos, como los órficos, al terreno de lo filosófico. El feliz destino que se vislumbra para el alma del verdadero filósofo es semejante al que esos credos religiosos prometían a los iniciados en su secta. Esa «transposición», que A. Diès señaló certeramente, está muy bien sugerida en el propio texto del *Fedón*. La existencia del filósofo es una preparación para la muerte, y durante su vida el filósofo se purifica con vista a su destino en el más allá, afirma

[3] La literatura sobre el tema es muy amplia. Para el desarrollo del mismo en Platón, ver la síntesis de J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970, págs. 126-85.

Sócrates. Sin necesidad de una iniciación en cualquier ritual mistérico, el que ama de verdad el saber está ya preparado por su larga ascética para recibir tras la muerte, que es sólo separación del cuerpo, momentáneo trance, el premio de una acogida venturosa en la morada de lo divino.

«Platón transpone orfismo y misticismo no solamente en artificio literario, sino en doctrina. En él todas las metáforas tomadas en préstamo a los misterios concluyen en la Idea; todas las esperanzas de los misterios se transforman en certidumbre de inmortalidad, fundada en el parentesco del alma con la Idea; todas las verosimilitudes pasajeras de la leyenda y del mito no sirven sino como escalones hacia la ciencia de la Dialéctica, cuyo objetivo es la intuición infalible de la Idea» [4]. Hay, pues, como señala Diès, una transposición de lo religioso a lo intelectual; y ese idealismo de Platón pretende fundarse en un método puramente intelectual, ya que el método dialéctico es una construcción por entero racional. (No es nada extraño que el platonismo, en este sentido, haya sido tan aprovechado por los teólogos cristianos, en su afán por apuntalar el credo de una doctrina de la inmortalidad del alma.)

## 2. *La estructura del diálogo*

La composición del *Fedón*, que ofrecemos en breve esquema, es muy clara y muy equilibrada. El narrador, Fedón, testigo presencial de la larga conversación en el último día de Sócrates, cuenta el coloquio a Equécrates, natural y vecino de Fliunte. Éste interrumpe la narración en dos momentos, en 88c y 102a, manifestado sus emociones

[4] A. Diès, *Autour de Platon*, 2.ª ed., París, 1972, págs. 445-6.



ante lo narrado. En el diálogo propio intervienen junto a Sócrates dos interlocutores, Simmias y Cebes. Este número de dialogantes, tres, es frecuente en los coloquios platónicos, como en las escenas de la tragedia ateniense. Al contar con un narrador, Platón puede ofrecernos un comentario de las escenas en la prisión, y de la emocionada actitud de los discípulos y amigos de Sócrates ante su serenidad en la despedida final. En un fácil esquema, la composición del diálogo es así:

0. Encuentro de Fedón y Equécrates. Comienzo del relato. (57a-60b.)

I. Tras una conversación introductoria, en la que Sócrates alude a la conexión entre placer y dolor, y a un sueño premonitorio, pasa a tratar de la actitud de un filósofo verdadero ante la muerte, y se anuncia la confianza en la inmortalidad del alma, que Sócrates va a exponer como una segunda apología, no ante jueces, sino ante amigos. (60b-69e.)

II. Primeros argumentos sobre la inmortalidad: A) compensación de los procesos contrarios; B) argumento de la reminiscencia; C) combinación de los dos; D) afinidad del alma con las Ideas; E) el modo de vida condiciona el destino futuro del alma. (69e-84b.)

III. Discusión de los argumentos precedentes: A) objeción de Simmias; B) objeción de Cebes; C) comentario de Sócrates sobre el escepticismo originado en una confianza precipitada e insegura. (84c-91c.)

IV. Nueva argumentación: A) trascendencia del alma respecto de su unión con el cuerpo (91c-95a); B) sobre la generación y la corrupción y las

causas de lo real (95a-102a): recapitulación de la objeción de Cebes, insuficiencia de la explicación mecanicista, insatisfacción y desengaño ante la postura de Anaxágoras, propuesta de un nuevo método como *deúteros ploûs:* el análisis del lenguaje y la dialéctica; C) nueva argumentación, basada en la exclusión mutua de los contrarios en sí, y en que la idea del alma excluye la idea de muerte. (102a-107b).

V. El mito escatológico (107c-115a). El viaje al Más Allá, la descripción de la fabulosa geografía del otro mundo, y el destino de las almas tras el juicio, son los tres elementos del mito que se propone como un complemento a la discusión anterior.

VI. Los últimos gestos de Sócrates (115b-118c). Descripción de su actitud ante la muerte. Estampa serena de la despedida del filósofo y de cómo murió, por efecto de la cicuta, «el mejor hombre... de los que... conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo».

Podría verse todo el relato como un *drama en cinco actos,* enmarcado por un *prólogo* (0), y un *epílogo* (VI), donde la tensión dramática está sustituida por la discusión de los argumentos. (En el interior del diálogo, alguna vez se personifica el *lógos,* como si el argumento fuera una persona que luchara por su supervivencia.) Hay una intensa emoción bajo la aparente frialdad de los razonamientos, porque el tema tratado es crucial para todos, y de modo singular para Sócrates, en esta segunda apología,



que tiene algo de trágica. Tanto I, la conversación introductoria, como V, el mito, enmarcan los argumentos fundamentales, que están en II y en IV, mientras que la sección III, con las objeciones de Simmias y Cebes, y el comentario de Sócrates, en el centro mismo de la composición, marca un momento de intenso dramatismo lógico, si vale la expresión.

El entramado de la discusión es admirablemente sutil, y la habilidad de Platón para enlazar la argumentación con los matices de la escenografía y las finas alusiones psicológicas a sus personajes podrían llevarnos a subrayar de nuevo el talento literario de este gran filósofo. Pero, para abreviar, quiero citar unas líneas de A. Diès, que recogen lo esencial de lo que conviene resaltar:

> Hay una gradación en las pruebas presentadas para demostrar la inmortalidad del alma. Del argumento del ciclo al de la reminiscencia, de la reminiscencia al parentesco del alma con las Ideas, de la simplicidad del alma a la incompatibilidad de los contrarios, aumenta, según la intención de Platón, la certidumbre y la fuerza probatoria. Pero esta progresión es paralela a otra progresión; pues la certeza se afirma a medida que la argumentación científica se depura de cualquier alianza, a medida que leyendas y tradiciones, orfismo y misterios, se diluyen ante la luz creciente de las Ideas. Si el mito final reintroduce la leyenda, como para cerrar el diálogo entero dentro de una atmósfera mística, ese mito no se termina sin que se hagan las distinciones necesarias entre lo que no es más que probabilidad, gran esperanza, bello riesgo, y lo que es verdad demostrada. Por lo demás, un estudio atento de este mito del *Fedón,* como de los otros mitos de Platón, nos mostraría que Platón procede intencionadamente a hacer un trabajo inverso al que acabamos de señalar. Así como el diálogo traducía en doctrina científica los espectáculos de los

misterios o de las leyendas órficas, así el mito traduce en leyendas y en visiones la doctrina científica: los bienaventurados ven a los dioses y conversan con los dioses, ven el sol, la luna y los astros en su realidad verdadera, y este espectáculo dichoso del mundo real no es más que una de esas transposiciones inversas que sirven para materializar, con grados diversos, lo inmaterial, para refractar, en los planos sucesivos de la intuición sensible, la contemplación de las Ideas [5].

### 3. *El mito final*

Los comentaristas del diálogo difieren respecto del valor que Platón atribuye al mito sobre el otro mundo, con el que Sócrates concluye su exposición. Creo que la cita de Diès subraya lo fundamental: de un lado, el mito va en el mismo sentido que los argumentos anteriores, y, de otro, está presentado con unas claras cautelas acerca de su exactitud. Con todo, el mito es un elemento de primera importancia en ese discurso de persuasión que Sócrates se propone. Como un último conjuro. Y Platón se ha esmerado en su composición, como L. Robin y W. C. K. Guthrie [6] han comentado. Combinando elementos tradicionales homéricos, rasgos de las iniciaciones órficas, creencias populares, y trazos de la cosmología jónica y pitagórica, con algunas pinceladas propias, traza Platón una fantástica pintura del mundo subterráneo y supraterrestre, con un mágico colorido.

Después de advertir con qué esmero se cuida el decorado, reconoceremos, de acuerdo con C. Eggers [7], que lo

[5] Diès, *ibid.*, págs. 446-7.

[6] Guthrie, *A History...*, vol. IV, págs. 361 y sigs.

[7] C. Eggers, *Platón. Fedón*, Buenos Aires, 1971, págs. 58 y sigs.



importante en el mito es «su *sentido*, sentido ante todo *funcional*». «Siempre en función de los intereses de sus argumentaciones», los mitos escatológicos de Platón presentan una variedad de matices muy significativa. El del *Gorgias* subraya el valor del verdadero vivir para la filosofía. El del *Fedón* coincide en resaltar el premio a una ética y a una ascética fundamentadas. El de la *República* insiste en la justicia y en la responsabilidad del hombre en la elección de su destino.

Hay en ese recuento platónico una progresiva reelaboración de los detalles. En el *Gorgias* el esquema mítico es más simple, en la *República* se nos ofrece la forma más elaborada [8]. Los mitos, como Platón sabe muy bien, tienen un encanto propio y uno puede admitirlos así, como un hechizo seductor, y aceptarlos como una forma de encantamiento (114d). A punto de despedirse de la vida, el discutidor y escéptico Sócrates, a quien se condenó por impío en un terrible malentendido de los atenienses, cuenta un relato mítico variopinto y piadoso. Sobre la discusión dialéctica este ralato deja un tono poético, como un aroma o una ligera bruma que sombrea las aristas de un diálogo escuetamente racionalista. Tal vez esto sea otra muestra de la ironía sutil de Platón.

## NOTA SOBRE LAS TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

Hay varias traducciones españolas recomendables del *Fedón*. La más antigua entre las que aun se reeditan es

[8] Sobre el tema mítico del viaje al mundo de ultratumba en Platón, especialmente en la *República*, cf. C. García Gual, *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, 1981, págs. 44 y sigs.

la de Patricio de Azcárate, una versión notablemente fiel. La de L. Gil, que se ha reeditado en varias ocasiones (en compañía de sus versiones del *Banquete* y del *Fedro*), me parece la mejor en estilo y elegancia de su prosa. La de C. Eggers (Buenos Aires, 1971) va acompañada por una excelente introducción y numerosas y cuidadas notas, presentándose como edición crítica. La de J. D. García Bacca, que está incluida en el tomo I de su versión de *Platón. Obras Completas*, Caracas, 1980, es muy interesante por su lenguaje castizo y ajustado, de grata lectura.

Para mi versión me han sido especialmente útiles la versión de Luis Gil y las notas de Conrado Eggers, y me es grato recordarlo aquí.

## COMENTARIOS. NOTA BIBLIOGRÁFICA

Voy a dar aquí tan sólo la lista de los comentarios sobre el diálogo, que en la mayoría de los casos acompañan a una edición del texto griego.


R. D. Archer-Hind, *The Phaedo of Plato*, Londres, 1894; Nueva York, 1973.

R. S. Bluck, *Plato's Phaedo*, Londres, 1955.

J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911.

C. Eggers Lan, *Platón. Fedón*, Buenos Aires, 1971.

D. Gallop, *Plato. Phaedo*, Oxford, 1975.

W. D. Geddes, *The Phaedo of Plato*, Londres, 1863.

R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955.

R. Loriaux, *Le Phédon de Platon (57a-84b)*, Namur, 1969.

L. Robin, *Platon. Phédon*, Paris, 1926.

W. J. Verdenius, «Notes on Plato's *Phaedo*», *Mnemosyne* (1958), 133-243.

H. Williamson, *The Phaedo of Plato*, Londres, 1915.




Me parece también muy interesante el estudio de W. C. K. Guthrie, en su *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975, págs. 324-365. Los comentarios y referencias bibliográficas de Guthrie son siempre muy precisos y críticos.

## NOTA SOBRE EL TEXTO

Para la traducción hemos seguido el texto publicado por J. Burnet en *Platonis Opera*, I, Oxford, 1900 (reimpr. 1961). Sólo nos apartamos de su lectura en unos pocos pasajes, que anotamos a continuación.

| *Líneas* | *Lectura de Burnet* | *Lectura adoptada* |
|---|---|---|
| 66b | [μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει] | Sin corchetes. |
| 69b | [καὶ τούτου μὲν πάντα] | Sin corchetes. |
| | [ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα] | Sin corchetes. |
| 69b | [καί] | Sin corchetes. |
| 73c | λέγω δὲ τίνα τρόπον; τόνδε | λέγω δέ τινα τρόπον τόνδε (Verdenius). |
| 75d | αὐτὸ ὃ ἔστι | τοῦτο, ὃ ἔστι (MSS.) |
| 108a | θυσίων | ὁσίων (Robin). |

C. García Gual

# FEDÓN

## EQUÉCRATES, FEDÓN [1]

57a EQUÉCRATES. — ¿Estuviste tú mismo, Fedón, junto a Sócrates el día aquel en que bebió el veneno en la cárcel, o se lo has oído contar a otro?

[1] La escena inicial del diálogo, el encuentro entre Equécrates y Fedón, tiene lugar en la patria del primero, Fliunte, una pequeña ciudad del Peloponeso, situada al SO. de Corinto. Allí Éurito de Tarento, un discípulo de Filolao, había fundado un círculo pitagórico al que pertenecía Equécrates. Que éste sea un pitagórico, como Simmias y Cebes, los interlocutores de Sócrates en el diálogo, resulta muy significativo. El tema de la inmortalidad del alma les parecería, sin duda, especialmente atractivo a estos filósofos de una escuela bien conocida por sus afanes trascendentes.— Fedón, testigo de los últimos coloquios y momentos de Sócrates, está representado como un joven al que el viejo maestro trata con un cariñoso afecto. Tenemos pocos datos más sobre él. Se contaba que era de noble familia, pero que fue esclavizado y rescatado por un socrático; pero esta anécdota entra dentro de un tipo novelesco que hace dudosa su autenticidad. Fundó una escuela de filosofía en su ciudad de Élide, y se le atribuía algún diálogo, según cuenta Diógenes Laercio.— Se ha dicho que el motivo de Platón para hacer de Fedón el narrador de las últimas conversaciones de Sócrates pudo ser que él se las refirió al propio Platón, ausente de la escena. La narración se interrumpe en dos momentos por los comentarios de Equécrates —en 88c-89a y 102a—, que subrayan con qué interés sigue la discusión relatada, y recuerdan al lector el marco inicial del diálogo.



FEDÓN. — Yo mismo estuve allí, Equécrates.

EQU. — ¿Qué es, entonces, lo que dijo el hombre antes de su muerte? ¿Y cómo murió? [2]. Que me gustaría mucho escuchártelo. Pues ninguno de los ciudadanos de
Fliunte, por ahora, va de viaje a Atenas, ni ha llegado b
de allí ningún extranjero que nos pudiera dar noticias claras acerca de esos hechos, de no ser que él murió después de haber bebido el veneno. De lo demás no hubo quien nos contara nada.

FED. — ¿Ni siquiera, pues, estáis informados sobre el 58a
juicio, de qué manera se desarrolló?

EQU. — Sí, de eso nos informó alguno, y nos quedamos sorprendidos de que se celebrara con tanta anticipación y que él muriera mucho más tarde. ¿Por qué pasó eso, Fedón?

FED. — Tuvo una cierta suerte, Equécrates. Aconteció, pues, que la víspera del juicio quedó coronada la popa de la nave que los atenienses envían a Delos.

EQU. — ¿Y qué nave es ésa?

FED. — Ésa es la nave, según cuentan los atenienses, en la que zarpó Teseo antaño hacia Creta llevando a los famosos «dos veces siete», y los salvó y se salvó a sí
mismo [3]. Así que le hicieron a Apolo la promesa entonces, b

[2] La traducción no recoge bien el matiz del texto *kaì pôs eteleúta;* que emplea el pretérito imperfecto y ese verbo, que propiamente significa «acabar», como un cierto eufemismo, para indicar que lo que le interesa a Equécrates no es el hecho en sí, sino los pormenores y la conducta de Sócrates a lo largo de su encuentro con la muerte: «¿Cómo se enfrentaba a su fin?». Poco después repite, en 58c, con términos más precisos la pregunta. El hecho en sí es sabido, pero las circunstancias, los gestos y las palabras son lo importante. Recuérdese que para los antiguos esa actitud final era muy indicativa de la grandeza moral del personaje en cuestión.

[3] El mito refiere que el poderoso Minos, rey de Creta, obligaba a

# FEDÓN

EQUÉCRATES, FEDÓN [1]

57a EQUÉCRATES. — ¿Estuviste tú mismo, Fedón, junto a Sócrates el día aquel en que bebió el veneno en la cárcel, o se lo has oído contar a otro?

[1] La escena inicial del diálogo, el encuentro entre Equécrates y Fedón, tiene lugar en la patria del primero, Fliunte, una pequeña ciudad del Peloponeso, situada al SO. de Corinto. Allí Éurito de Tarento, un discípulo de Filolao, había fundado un círculo pitagórico al que pertenecía Equécrates. Que éste sea un pitagórico, como Simmias y Cebes, los interlocutores de Sócrates en el diálogo, resulta muy significativo. El tema de la inmortalidad del alma les parecería, sin duda, especialmente atractivo a estos filósofos de una escuela bien conocida por sus afanes trascendentes.— Fedón, testigo de los últimos coloquios y momentos de Sócrates, está representado como un joven al que el viejo maestro trata con un cariñoso afecto. Tenemos pocos datos más sobre él. Se contaba que era de noble familia, pero que fue esclavizado y rescatado por un socrático; pero esta anécdota entra dentro de un tipo novelesco que hace dudosa su autenticidad. Fundó una escuela de filosofía en su ciudad de Élide, y se le atribuía algún diálogo, según cuenta Diógenes Laercio.— Se ha dicho que el motivo de Platón para hacer de Fedón el narrador de las últimas conversaciones de Sócrates pudo ser que él se las refirió al propio Platón, ausente de la escena. La narración se interrumpe en dos momentos por los comentarios de Equécrates —en 88c-89a y 102a—, que subrayan con qué interés sigue la discusión relatada, y recuerdan al lector el marco inicial del diálogo.



FEDÓN. — Yo mismo estuve allí, Equécrates.

EQU. — ¿Qué es, entonces, lo que dijo el hombre antes de su muerte? ¿Y cómo murió? [2]. Que me gustaría mucho escuchártelo. Pues ninguno de los ciudadanos de Fliunte, por ahora, va de viaje a Atenas, ni ha llegado b
de allí ningún extranjero que nos pudiera dar noticias claras acerca de esos hechos, de no ser que él murió después de haber bebido el veneno. De lo demás no hubo quien nos contara nada.

FED. — ¿Ni siquiera, pues, estáis informados sobre el 58a
juicio, de qué manera se desarrolló?

EQU. — Sí, de eso nos informó alguno, y nos quedamos sorprendidos de que se celebrara con tanta anticipación y que él muriera mucho más tarde. ¿Por qué pasó eso, Fedón?

FED. — Tuvo una cierta suerte, Equécrates. Aconteció, pues, que la víspera del juicio quedó coronada la popa de la nave que los atenienses envían a Delos.

EQU. — ¿Y qué nave es ésa?

FED. — Ésa es la nave, según cuentan los atenienses, en la que zarpó Teseo antaño hacia Creta llevando a los famosos «dos veces siete», y los salvó y se salvó a sí mismo [3]. Así que le hicieron a Apolo la promesa entonces, b

[2] La traducción no recoge bien el matiz del texto *kaì pôs eteleúta;* que emplea el pretérito imperfecto y ese verbo, que propiamente significa «acabar», como un cierto eufemismo, para indicar que lo que le interesa a Equécrates no es el hecho en sí, sino los pormenores y la conducta de Sócrates a lo largo de su encuentro con la muerte: «¿Cómo se enfrentaba a su fin?». Poco después repite, en 58c, con términos más precisos la pregunta. El hecho en sí es sabido, pero las circunstancias, los gestos y las palabras son lo importante. Recuérdese que para los antiguos esa actitud final era muy indicativa de la grandeza moral del personaje en cuestión.

[3] El mito refiere que el poderoso Minos, rey de Creta, obligaba a

según se refiere, de que, si se salvaban, cada año llevarían una procesión a Delos. Y la envían, en efecto, continuamente, año tras año, hasta ahora, en honor al dios. De modo que, en cuanto comienzan la ceremonia, tienen por ley purificar la ciudad durante todo ese tiempo y no matar a nadie oficialmente hasta que la nave arribe a Delos y de nuevo regrese de allí. Algunas veces, eso se demora mucho tiempo, cuando encuentran vientos que la retienen.
c El comienzo de la procesión es cuando el sacerdote de Apolo corona la popa de la nave. Eso ocurrió casualmente, como digo, la víspera de celebrarse el juicio. Por eso, justamente, fue mucho el tiempo que estuvo Sócrates en la cárcel, el que hubo entre el juicio y su muerte.

EQU. — ¿Y qué de las circunstancias de su muerte, Fedón? ¿Qué fue lo que se dijo y lo que se hizo, y quiénes los que estuvieron a su lado de sus amigos íntimos? ¿O no permitieron los magistrados que estuvieran presentes, y murió abandonado de sus amigos?

---

los atenienses a enviar cada nueve años en una nave a siete muchachos y siete muchachas para ser devorados por el monstruo del Laberinto, y que Teseo, el hijo del rey Egeo, logró, al fin, acabar con tan feroz tributo dando muerte al Minotauro, con la ayuda de Ariadna (véase PLUTARCO, *Teseo* 15 ss.). La peregrinación (*theōría*) anual a Delos es una rememoración ritual del mito. Puede, quizás, resultar irónico que la ciudad cuide de «purificarse» mediante tales ritos, mientras ha condenado a muerte a un hombre como Sócrates. También éste se ha cuidado de «purificar su vida». La alusión al mito contiene, pues, ciertas connotaciones sugestivas, ya que también Sócrates se considera un servidor de Apolo (en 60b, 61c y 85b). La relación más íntima entre ese viaje salvador de Teseo, al frente de los catorce jóvenes, y el coloquio de Sócrates con sus amigos —de los que se nombra a catorce—, tal como sugirió K. Dorter, nos parece forzar en exceso la alusión. Que *theōría* signifique, tanto «viaje» y «peregrinación» como «teoría» y «contemplación», es probablemente más sugerente para nosotros que para un hablante griego.



FED. — No, de ningún modo, sino que tuvo a algunos d
a su lado, y muchos incluso.

EQU. — Esfuérzate en relatarnos todo eso lo más precisamente posible, de no ser que tengas algún apremio de tiempo.

FED. — Bueno, tengo un rato libre, e intentaré haceros el relato. Porque el evocar el recuerdo de Sócrates, sea hablando o escuchando a otro, es para mí lo más agradable.

EQU. — En tal caso, Fedón, tienes en quienes van a escucharte a otros semejantes. Así que intenta contarlo todo lo más detalladamente que puedas.

FED. — Pues bien, yo tuve una asombrosa experiencia e
al encontrarme allí. Pues no me inundaba un sentimiento de compasión como a quien asiste a la muerte de un amigo íntimo, ya que se le veía un hombre feliz, Equécrates, tanto por su comportamiento como por sus palabras, con tanta serenidad y tanta nobleza murió. De manera que me pareció que, al marchar al Hades, no se iba sin un destino divino[4], y que, además, al llegar allí, gozaría de dicha como nunca ningún otro. Por eso, pues, no me entraba, 59a
en absoluto, compasión, como parecería ser natural en quien asiste a un acontecimiento fúnebre; pero tampoco placer como cuando nosotros hablábamos de filosofía como teníamos por costumbre —porque, en efecto, los coloquios eran de ese género—, sino que simplemente tenía en mi

---

[4] Acaso la dilación, que antes se consideró como «una cierta suerte» (*týchē tis*), puede ser vista como «un destino divino» (*theía moîra*). La expresión *theía moîra*, que aparece otras veces en Platón (cf. *Prot.* 322a, *Fedr.* 230a, *Apol.* 33c, *Carta VII* 326b) alude al «lote» asignado por la divinidad a alguien, o bien a la «intervención divina» en los asuntos humanos. La expresión va perdiendo fuerza, y ya en Platón (*Rep.* 592a) se habla de una «suerte divina» (*theía týchē*). Es de notar cómo Platón acentúa la religiosidad de la muerte de Sócrates, al que la ciudad de Atenas ha condenado por impío.

un sentimiento extraño, como una cierta mezcla en la que hubiera una combinación de placer y, a la vez, de pesar [5], al reflexionar en que él estaba a punto de morir. Y todos los presentes nos encontrábamos en una disposición parecida, a ratos riendo, a veces llorando, y de manera desta-
b cada uno de nosotros, Apolodoro —que ya conoces, sin duda, al hombre y su carácter.

EQU. — Pues ¿cómo no?

FED. — Él, desde luego, estaba por completo en tal estado de ánimo, y yo mismo estaba perturbado como los demás.

EQU. — ¿Quiénes eran, Fedón, los allí presentes?

FED. — De los del país estaba ese Apolodoro, y Critobulo y su padre, y además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. También estaba Ctesipo el de Peania, y Menéxeno y algunos más de sus paisanos. Platón estaba enfermo, creo [6].

[5] En esa «cierta mezcla... combinación de placer y a la vez de pesar», aflora un tema crucial del diálogo: la existencia y cruce de los contrarios. Pero no creemos que aquí tenga otra función que la representación de ese estado ambiguo sentimental que testimonia Fedón.

[6] Entre los presentes están algunos de los más conocidos discípulos como el apasionado Apolodoro, mencionado en el *Banquete* y en la *Apología* (34a), Esquines «el socrático», y Antístenes, el fundador de la escuela cínica. Epígenes es también un adepto de Sócrates (cf. JENOFONTE, *Mem.* III 12), y Hermógenes, hermano del rico Calias, hijo de Hipónico, es uno de los dialogantes del *Crátilo*. Ctesipo está mencionado en el *Eutidemo* y en el *Lisis*. Critón, compañero de demo y casi de la misma edad que Sócrates, es el personaje que conocemos por el diálogo de su nombre. Está acompañado por su hijo, el bello Critobulo (que reaparece en el *Banquete* de Jenofonte). Menéxeno es el joven que da su nombre a otro diálogo platónico.— Platón se cita a sí mismo tres veces en los *Diálogos*. Dos en la *Apología* (34a, 38b), para resaltar su presencia en el juicio, y ésta, para señalar su ausencia en el momento de la muerte de Sócrates.



EQU. — ¿Estaban algunos forasteros?

FED. — Sí, Simmias el de Tebas, y Cebes y Fedondas; c
y de Mégara, Euclides y Terpsión.

EQU. — ¿Qué más? ¿Estuvieron Aristipo y Cleómbroto [7]?

FED. — No, ciertamente. Se decía que estaban en Egina.

EQU. — ¿Algún otro estaba presente?

FED. — Creo que éstos fueron, más o menos, los que allí estaban.

EQU. — ¿Qué más? ¿Cuáles dices que fueron los coloquios?

FED. — Yo voy a intentar contártelo todo desde el comienzo. Ya de un modo continuo también en los días ante- d
riores acostumbrábamos, tanto los demás como yo, a acudir a visitar a Sócrates, reuniéndonos al amanecer en la sala de tribunales donde tuvo lugar el juicio. Porque está próxima a la cárcel. Allí aguardábamos cada día hasta que se abría la puerta de la cárcel, conversando unos con otros,

[7] Cebes y Simmias proceden de Tebas, del grupo de discípulos del pitagórico Filolao. De Fedondas y de Terpsión no se sabe nada más. De Euclides de Mégara (que vivió entre 450 y 380) sabemos algo más, por lo que nos cuenta DIÓGENES LAERCIO (en II 106) y algunas otras citas antiguas. Fundó su propia escuela en Mégara, y cultivó especialmente la dialéctica y una teoría metafísica de corte parmenídeo. Junto con Antístenes, y con el ausente Aristipo, es uno de los miembros destacados, ya de mediana edad y con una filosofía propia, entre los socráticos. Aristipo de Cirene, el hedonista, es un personaje muy interesante, con su doctrina sobre el placer como bien supremo, tan opuesta a la de Antístenes o a la de Platón. Cleómbroto de Ambracia se suicidó, según una famosa anécdota, tras leer el *Fedón*, no sabemos si convencido de la inmortalidad de su alma o por el remordimiento de haber faltado a tan hermoso coloquio.— Para más datos sobre estos personajes, en especial sobre Esquines, Antístenes y Aristipo, remito a W. C. K. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge, 1969, págs. 389 y sigs.

porque no estaba abierta muy de mañana. Y en cuanto se abría, entrábamos a hacer compañía a Sócrates y con él pasábamos la mayor parte del día.

Pero en aquella ocasión nos habíamos congregado aún
c más temprano. Porque la víspera, cuando salíamos de la cárcel al anochecer, nos enteramos de que la nave de Delos había regresado. Así que nos dimos aviso unos a otros de acudir lo antes posible al lugar acostumbrado. Y llegamos y, saliéndonos al encuentro el portero que solía atendernos, nos dijo que esperáramos y no nos presentásemos antes de que él nos lo indicara.

Es que los Once [8] —dijo— desatan (de los grilletes) a Sócrates y le comunican que hoy morirá.

En fin, no tardó mucho rato en volver y nos invitó
60a a entrar. Al entrar, en efecto, encontramos a Sócrates recién desencadenado, y a Jantipa —que ya conoces— que llevaba en brazos a su hijito y estaba sentada a su lado. Conque, en cuanto nos vio Jantipa, se puso a gritar, como acostumbran a hacer las mujeres:

—¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos!

Al punto Sócrates, dirigiendo una mirada a Critón le dijo:

—Critón, que alguien se la lleve a casa [9].

[8] Los Once son los magistrados que tienen a su cuidado las prisiones y el cumplimiento de las penas impuestas en ellas, de acuerdo con la constitución ateniense. Cf. ARISTÓTELES, *Const. aten.* 52, 1. Estos funcionarios corresponden a uno por cada tribu y uno más como secretario. En tiempos de Demetrio de Falero se les dio el nombre de *nomophýlakes* «guardianes de la ley».

[9] Jantipa ha pasado, posteriormente, a Platón, como prototipo de mujer del filósofo, pendenciera y gruñona. Ya JENOFONTE, en *Mem.* II 2, 7, dice que «nadie podía soportar su mal carácter», y la literatura satírica ha acentuado el tipo. Aquí Sócrates manda alejarla para que con sus llantos no desentone y perturbe una charla filosófica entre amigos, que se quiere serena y sin patetismos.



Y unos servidores de Critón se la llevaron, a ella que gimoteaba y se daba golpes de pecho. Sócrates, sentándose b
en la cama, flexionó la pierna y se la frotó con la mano, y mientras se daba el masaje, dijo:

—¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan «placentero» [10]! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza. Y me parece, dijo, que si Esopo lo hubiera adver- c
tido, habría compuesto una fábula [11] de cómo la divinidad, que quería separar a ambos contendientes, después de que no lo consiguió, les empalmó en un mismo ser sus cabezas, y por ese motivo al que obtiene el uno le acompaña el otro también a continuación. En efecto, algo así me ha sucedido también a mí. Después de que a causa de los

[10] Hay una reserva del filósofo en la expresión: lo que «denominan 'placentero'», como si él no aceptara lo que la opinión corriente estima como placer. No la hay, al parecer, sobre lo doloroso, aquí al menos. Acerca del placer, el auténtico y los falsos, volverá Platón a discutir los principales puntos en *Rep.* 583b-585a, *Timeo* 64c ss., y *Filebo* 31d-32b. Ya algo lo había tratado con el *Protágoras* 351b-360e.

[11] La fábula tendría así un carácter alegórico y filosófico, lo que no es lo más frecuente en la colección esópica, aunque hay algún ejemplo de ello. El nombre de Esopo está en la mente de Sócrates porque, como dirá enseguida, se ha ocupado de recomponer algunas de sus fábulas en sus últimos ratos de la prisión. Para «fábula», Sócrates utiliza aquí el término *mýthos*, como poco después, en 61b; en 60d, Cebes utiliza el de *lógos*, al hablar de *toùs toû Aisṓpou lógous*.

grilletes estuvo en mi pierna el dolor, ya parece que llega, siguiéndolo, el placer.

Entonces dijo Cebes, tomando la palabra:

—¡Por Zeus, Sócrates, hiciste bien recordándomelo! Que
d acerca de los poemas que has hecho versificando las fábulas de Esopo y el proemio dedicado a Apolo ya me han preguntado otros, como también lo hizo anteayer Eveno [12], que con qué intención los hiciste, después de venir aquí, cuando antes no lo habías hecho nunca. Por tanto, si te importa algo que yo pueda responder a Eveno cuando de nuevo me pregunte —porque sé bien que me preguntará— dime qué he de decirle.

—Dile entonces a él —dijo— la verdad, Cebes. Que no los compuse pretendiendo ser rival de él ni de sus poe-
e mas —pues ya sé que no sería fácil—, sino por experimentar qué significaban ciertos sueños y por purificarme, por si acaso ésa era la música [13] que muchas veces me ordenaban componer. Pues las cosas eran del modo siguiente. Visitándome muchas veces el mismo sueño en mi vida pasada, que se mostraba, unas veces, en una apariencia y, otras, en otras, decía el mismo consejo, con estas palabras: «¡Sócrates, haz música y aplícate a ello!» Y yo, en

[12] Platón cita a Eveno, como sofista en *Apología* 20b y como especialista en el arte retórica en el *Fedro* 267a. Por lo que aquí dice, Eveno de Paros había compuesto, además, algunos poemas.

[13] *mousikḗ* es, desde el punto de vista griego, todo arte patrocinado por las Musas, desde la poesía épica y la dramática a la danza y la propia música. Sócrates pensaba que, en tan amplio concepto, cabía también la filosofía (a la que los griegos no le asignaron nunca una Musa), pero con un escrúpulo un tanto tardío acepta la versión tradicional. El verbo *aphosiôsasthai*, que traduzco por «purificar», significa, más propiamente, «cumplir una obligación piadosa o un precepto religioso», frente a la purificación como eliminación de una mancha o un pecado, que queda expresada por *kátharsis* y derivados.



mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan 61a
a los corredores, y a mí también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música, y que yo la practicaba. Pero ahora, después de que tuvo lugar el juicio y la fiesta del dios retardó mi muerte, me pareció que era preciso, por si acaso el sueño me ordenaba repetidamente componer esa música popular, no desobedecerlo, sino hacerla. Pues era más seguro no partir antes de haberme purificado componiendo poemas y obedeciendo al sueño. Así que, en b
primer lugar, lo hice en honor del dios del que era la fiesta. Pero después del himno al dios, reflexionando que el poeta debía, si es que quería ser poeta, componer mitos y no razonamientos [14], y que yo no era diestro en mitología, por esa razón pensé en los mitos que tenía a mano, y me sabía los de Esopo; de ésos hice poesía con los primeros que me topé [14bis]. Explícale, pues, esto a Eveno, Cebes, y que le vaya bien, y dile que, si es sensato, me siga lo antes posible. Me marcho hoy, según parece. Pues lo orde- c
nan los atenienses.

Entonces Simmias dijo:

[14] *poieîn mýthous, all' ou lógous*. En esta época, tras los sofistas, la posición entre *mŷthos* y *lógos* se hace corriente, y lo es en Platón. Pero no es tan tajante como pudiera parecer; aquí unas líneas separan la designación de las fábulas como *lógous*, a la de *mýthous*. Ese tipo de relatos, tradicionales e inverosímiles, pero lógicos, podían ser designados con ambos términos. Y con el más propio y estricto de *aínos*.

[14bis] No es raro que Sócrates, como casi todos los atenienses de su tiempo, como vemos por los personajes de Aristófanes, se supiera de memoria muchas fábulas esópicas. En cuanto a ponerlas en verso, no era ésa un práctica inusual, a lo que vemos por algunas citas, y suponía un recurso fácil para componer unos poemillas para quien, como Sócrates, no poseía una inspiración ni un temperamento lírico notables.

—¡Vaya un consejo ese que le das, Sócrates, a Eveno! Muchas veces ya me he encontrado con el hombre. Desde luego que por lo que yo he captado de él no te obedecerá de buen grado de ningún modo.

—¿Cómo? —dijo él— ¿No es filósofo Eveno?

—Me parece que sí —contestó Simmias.

—Pues entonces Eveno estará dispuesto, como cualquier otro que participe de esta profesión. Sin embargo, probablemente no se hará violencia. Pues afirman que no es lícito. Y, al tiempo que decía esto, bajaba sus piernas al
d suelo, y sentándose así sostuvo ya el resto del diálogo.

Le preguntó entonces Cebes:

—¿Cómo dices eso, Sócrates, de que no es lícito hacerse violencia a sí mismo, pero que estará dispuesto el filósofo a acompañar al que muere?

—¿Cómo, Cebes? ¿No habéis oído tú y Simmias hablar de tales temas, habiendo estudiado con Filolao? [15].

—Nada preciso, Sócrates.

—Claro que yo hablo también de oídas sobre esas cosas. Pero lo que he oído no tengo ningún reparo en
e decirlo. Además, tal vez es de lo más conveniente para quien va a emigrar hacia allí ponerse a examinar y a relatar mitos [16] acerca del viaje hacia ese lugar, de qué clase

[15] Filolao de Crotona, filósofo pitagórico que, tras la expulsión de la secta del S. de Italia, había fundado una escuela en Tebas. CICERÓN cuenta, en *De Orat.* III 139, que fue el maestro de Arquitas de Tarento. DIÓGENES LAERCIO, que toma la noticia del erudito Sátiro, dice —en III 9— que Platón había comprado, por cien minas, tres libros suyos de doctrinas pitagóricas, y que se sirvió de ellos para componer el *Timeo*. Se nos han conservado varios fragmentos de sus obras; pero la atribución es, en muchos casos, dudosa. Véase M. TIMPANARO-CARDINI, *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, II, Florencia, 1962. En todo caso, respecto al tema del alma, ni Simmias ni Cebes le habían oído nada preciso (*saphés*).

[16] «Examinar y referir relatos» (*diaskopeîn kaì mythologeîn*) acerca del viaje al Hades le parece a Sócrates apropiado pasatiempo de su último día. Traducir *mythologeîn*, que ya está en Homero con el sentido de «contar», «narrar», por «relatar mitos» es, quizás, un tanto enfático. Desde luego, «mito» no tiene aquí ninguna connotación peyorativa; no es ficción, sino «relato tradicional».



suponemos que es. ¿Pues qué otra cosa podría hacer uno en el tiempo que queda hasta la puesta del sol?

—¿Con qué fundamento, pues, afirman que no es lícito matarse a sí mismo, Sócrates? Pues yo, justo lo que tú decías hace un momento, ya se lo había oído a Filolao, cuando convivía con nosotros, y también otras veces a algunos otros, que no se debe hacer eso. Pero nada preciso he escuchado nunca acerca de esos asuntos.

—Bueno, hay que tener confianza —dijo—. Pues tal 62a
vez enseguida vas a oírlo. Quizá, sin embargo, te parecerá extraño que este asunto frente a todos los demás sea simple, y que nunca le ocurra al hombre, como sucede con los demás seres, que se encuentre en ocasiones en que también a él le sea mejor estar muerto que vivir, y en los casos en que le es mejor estar muerto, quizá te parezca extraño que a esos hombres les sea impío darse muerte a sí mismos, sino que deban aguardar a otro benefactor.

Entonces Cebes, sonriendo ligeramente, dijo expresándose en su dialecto:

—¡Sépalo Zeus! [17].

—Pues sí que puede parecer —dijo Sócrates— que así b
es absurdo. Pero no lo es, sino que, probablemente, tiene una explicación. El dicho que sobre esto se declara en los misterios [18], de que los humanos estamos en una especie

[17] Cebes utiliza una exclamación tebana en su dialecto: *íttō Zeús*. La forma ática sería *ístō Zeús* («¡Que Zeus sea testigo!»).

[18] Esos «misterios» son, con seguridad, doctrinas órficas. De acuerdo con ellas, el cuerpo viene a ser una prisión, o incluso una tumba, según las alusiones de Platón a tal doctrina, en *Crátilo* 400c, y *Gorgias* 493a

de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta, me parece un aserto solemne y difícil de comprender. No obstante, me parece que, a mí al menos, Cebes, que no dice sino bien esto: que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses. ¿O no te parece a ti así?

—A mí sí —dijo Cebes—.

c —Así pues —dijo él—, ¿también tú si alguno de los seres de tu propiedad se diera muerte a sí mismo, sin haberlo indicado tú que deseas que esté muerto, te irritarías con él, y, si pudieras darle algún castigo, se lo aplicarías como pena?

—Desde luego —dijo.

—Tal vez, entonces, desde ese punto de vista, no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa, como ésta que ahora se nos presenta [19].

—Bien —dijo Cebes—, eso sí parece razonable. Sin embargo, lo que decías hace un momento, lo de que los filó-
d sofos fácilmente querrían morir, eso me parece absurdo, Sócrates, si es que está bien razonado lo que decíamos hace un momento: que la divinidad es quien se cuida de nosotros y nosotros somos posesiones de ésta. Porque el que no se irriten los más sensatos de dejar esa situación de servicio, en la que les dirigen quienes son los mejores dirigentes que existen, los dioses, no tiene explicación. Pues,

(ver la amplia nota *ad loc.* de C. Eggers Lan, *Platón, Fedón*, Buenos Aires, 1971, págs. 97-100).— Traduzco *phrourá* por «prisión», ya que indica un lugar vigilado; en el *Crátilo* se usa el término *desmōtḗrion* «cárcel».

[19] Sobre la consideración filosófica del suicidio, desde Platón a los estoicos, puede verse el capítulo de J. M. Rist, en *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, págs. 233-255.



sin duda, nadie cree que él se cuidará mejor por sí mismo, al quedarse en libertad. Sólo un individuo necio se apresuraría a creer que debe escapar de su amo, y no reflexiona- e ría que no conviene, por cierto, escapar del bien, sino permanecer en él lo más posible, y por ello escaparía irreflexivamente. Pero el que tenga inteligencia deseará siempre, sin duda, estar junto a lo que es mejor que él mismo. Así que, Sócrates, con esto resulta que es lógico lo contrario de lo que hace poco decíamos, que es natural que los sensatos se irriten al morir, y que los necios se alegren de ello.

Entonces, me pareció que Sócrates, al escucharlo, se regocijó con la objeción de Cebes, y, mirando hacia nosotros, dijo:

—De continuo, ciertamente, Cebes va a la rebusca de 63a
algunos argumentos y no está dispuesto por las buenas a dejarse convencer con lo que uno le diga.

Entonces dijo Simmias:

—Pero me parece, Sócrates, también a mí que, por lo menos ahora, Cebes dice algo cierto. Pues ¿con qué intención tratarían de escapar hombres, de verdad sabios, de unos dueños mejores que ellos mismos y querrían apartarse sin más de éstos? Y me parece que Cebes apunta a ti su razonamiento, porque tú tan fácilmente soportas el abandonarnos a nosotros y a unos buenos gobernantes, según tú mismo reconoces, los dioses.

—Es justo lo que decís —dijo—. Pues creo que voso- b
tros decís que me es preciso defenderme [20] contra ese reproche como delante de un tribunal.

—Desde luego que sí —dijo Cebes.

—¡Vamos, pues! —dijo él—. Trataré de hacer mi apología ante vosotros más persuasivamente que ante los jue-

[20] *apologḗsasthai* «hacer mi defensa» o «pronunciar mi apología».

ces. En efecto, yo —dijo—, Simmias y Cebes, si no creye-
ra que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dio-
ses sabios y buenos, y, luego, ante personas ya fallecidas
mejores que las de acá, cometería una injusticia no irritán-
dome de mi muerte. Pero sabed bien ahora que espero
c llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del
todo; pero que llegaré junto a los dioses, amos muy exce-
lentes, sabed bien que yo lo afirmaría por encima de cual-
quier otra cosa. De modo que por eso no me irrito en
tal manera, sino que estoy bien esperanzado de que hay
algo para los muertos y que es, como se dice desde anti-
guo, mucho mejor para los buenos que para los malos.

—¿Cómo, Sócrates? —dijo Simmias—. ¿Y tú guardán-
dote esa idea en tu mente vas a marcharte, o nos la puedes
comunicar también a nosotros? Porque me parece a mí
d que ése podría ser un bien común, y a la vez te servirá
de apología, si es que nos convences de lo que dices.

—Bueno, lo intentaré —dijo—. Pero veamos primero qué es lo que aquí Critón pretende decirnos, me parece, desde hace un rato.

—Qué otra cosa, Sócrates, va a ser —dijo Critón—,
sino que hace rato que me dice el que va a darte el veneno
que te advierta de que dialogues lo menos posible. Pues
dice que los que hablan se acaloran más y que eso no es
e nada conveniente para administrar el veneno. En caso con-
trario, algunas veces es forzoso que quienes hacen algo así
beban dos y hasta tres veces.

Y le contestó Sócrates:

—¡Ea, mándalo a paseo! Que se cuide sólo de su tarea, para estar dispuesto a dármelo dos veces, si es preciso, y hasta tres.

—Bueno, algo así sabía que dirías —dijo Critón—. Pero me da la lata desde hace un rato.



—Déjalo —dijo—. Ahora ya quiero daros a vosotros,
mis jueces, la razón de por qué me resulta lógico que un
hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía
en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de 64a
que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que mue-
ra. Cómo, pues, es esto así, Simmias y Cebes, yo intentaré
explicároslo.

Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegando el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban.

Entonces Simmias se echó a reír y dijo:

—¡Por Zeus, Sócrates, que, aunque no estaba ahora b
con ganas de reírme, me has hecho reír! Creo, desde lue-
go, que a la gente, de oírte decir eso mismo, le habría
parecido que está muy bien dicho respecto a los filósofos
—y que recibiría la aprobación de nuestros compatriotas
completamente [21]— que los que filosofan andan moribun-
dos, y tampoco se les escapa a ellos que son dignos de
sufrir tal muerte.

—Y dirían la verdad, Simmias, con excepción de que
a ellos no les pasa inadvertido. Pues les pasa inadvertido
en qué sentido andan moribundos y en qué sentido son
dignos de muerte y de qué tipo de muerte quienes son ver-
daderamente filósofos. Conversemos, pues —dijo—, entre c

[21] Los tebanos compatriotas de Simmias y Cebes tenían fama de dedicarse más a los placeres del cuerpo que a los del espíritu, como la mayoría de los beocios, considerados por los atenienses como groseros y zafios.

nosotros sólo, mandándolos a los demás a paseo. ¿Consideramos que la muerte es algo?

—Y mucho —dijo Simmias contestando.

—¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo[22]? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada de cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?

—No, sino eso —dijo.

—Examina ahora, amigo, si compartes mi opinión en
d lo siguiente. Pues con eso creo que sabremos más de la cuestión que estudiamos. ¿Te parece a ti que es propio de un filósofo andar dedicado a los que llaman placeres, tales como los propios de comidas y de bebidas?

—En absoluto, Sócrates —dijo Simmias.

—¿Qué de los placeres del sexo?

—En ningún modo.

[22] Esta *apallagē apò toû sōmatos* (apartamiento del cuerpo) será pronto considerada como una «liberación» y una «purificación» de éste y sus impedimentos (67a-d). Tras la escisión de cuerpo y alma, supone ya Platón que ésta subsiste «ella en sí misma». Pero, como han notado muchos comentaristas, no se nos da en todo el diálogo una definición de lo que se entiende por *psychē*, un concepto bastante complejo. El alma es lo racional y lo espiritual en el hombre, su auténtico yo, frente al cuerpo, instrumento y receptorio de lo sensible. Pero el alma es también el principio de la vida, una noción que viene desde muy atrás, y que permanece latente o expresa en la discusión. (Sobre la etimología de *psychē*, cf. *Crátilo* 399d-400b.) Los apetitos y deseos parecen aquí quedar asignados al cuerpo, y hay en todo el diálogo un fervor ascético singular. Se da por firme la unidad del alma —sin las disquisiciones sobre sus partes que encontramos en *Rep.* 435a-441 y *Fedro* 246a-b, 253c-e—, que a Platón le interesa subrayar. Sobre esa amplitud del concepto de *psychē* en Platón, ver E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. M. Araujo, Madrid, 1960, cap. VII, y T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970, cap. II.



—¿Y qué hay respecto de los demás cuidados del cuerpo? ¿Te parece que tal persona los considera importantes? Por ejemplo, la adquisición de mantos y calzados elegantes, y los demás embellecimientos del cuerpo, ¿te parece que los tiene en estima, o que los desprecia, en la medida
en que no tiene una gran necesidad de ocuparse de ellos? e

—A mí me parece que los desprecia —dijo—, por lo menos el que es de verdad filósofo.

—Por lo tanto, ¿no te parece que, por entero —dijo—, la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma?

—A mí sí.

—¿Es que no está claro, desde un principio, que el filó-
sofo libera su alma al máximo de la vinculación con el 65a
cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?

—Está claro.

—Y, por cierto, que les parece, Simmias, a los demás hombres que quien no halla placer en tales cosas ni participa de ellas no tiene un vivir digno, sino que se empeña en algo próximo al estar muerto el que nada se cuida de los placeres que están unidos al cuerpo.

—Muy verdad es lo que dices, desde luego.

—¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo
toma en la investigación como compañero? Quiero decir, b
por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso[23]

[23] Este «incluso» indica la poca estima de Sócrates-Platón hacia los poetas como indagadores de la verdad. En este caso se trata de algo tan obvio que «hasta» ellos lo advierten y repiten. Olimpiodoro pensaba que aquí aludía a Parménides y Empédocles; Burnet piensa en una referencia a Epicarmo (fr. 249); Hackforth cree que se trata de una alusión, más directa, a algún texto que no conocemos.

los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a ésos. ¿O no te lo parecen a ti?

—Desde luego —dijo.

—¿Cuándo, entonces —dijo él—, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él.

c —Dices verdad.

—¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real [24]?

—Sí.

—Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente.

—Así es.

—Por lo tanto, ¿también ahí el alma del filósofo des-
d precia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma?

—Es evidente.

—¿Qué hay ahora respecto de lo siguiente, Simmias? ¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada?

—Lo afirmamos, desde luego, ¡por Zeus!

—¿Y, a su vez, algo bello y bueno?

—¿Cómo no?

[24] *ti tôn óntōn* «algo de las cosas existentes» o «algo de lo ente». Un poco después vuelve a emplearse, en singular, ese mismo participio sustantivo del verbo «ser», y he traducido *orégētai toû óntos* por «tiende hacia lo existente», es decir, «hacia lo que es» (o bien «aspira a alcanzar la realidad», como traduce L. Gil).



—¿Es que ya has visto alguna de tales cosas con tus ojos nunca? [25].

—De ninguna manera —dijo él.

—¿Pero acaso los has percibido con algún otro de los sentidos del cuerpo? Me refiero a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza, y, en una palabra, a la realidad [26] de todas las cosas, de lo que cada una es. ¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero de éstas, e
o sucede del modo siguiente: que el que de nosotros se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer cada una?

—Así es, en efecto.

—Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que, usando sólo de la inteligencia pura por sí misma, 66a
intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma

[25] Aquí comienzan las referencias a la «teoría de las ideas» que Platón desarrolla en este diálogo con más amplitud que en los anteriores. Es interesante señalar que estas «ideas», que no pueden verse con los ojos del cuerpo, se designan mediante términos que proceden de la raíz de «ver» *(F)id-;* tanto *eîdos* como *idéa* proceden de ella. Tienen un significado muy similar y es difícil encontrar matices distintos entre uno y otro. También *morphḗ* («forma» y «figura») aparece en Platón para indicar una «idea» o un «tipo ideal», aunque es menos propia para ello. (Cf. la amplia nota de D. GALLOP en su comentario, *Plato. Phaedo*, Oxford, 1975, págs. 93-97.)

[26] «Realidad» corresponde a *ousía*, que no es apropiado traducir por «esencia». Bien lo advierte EGGERS LAN, *Platón...*, en sus notas *ad loc.*

adquirir la verdad y el saber cuando se le asocia? ¿No es ése, Simmias, más que ningún otro, el que alcanzará lo real?

—¡Cuán extraordinariamente cierto —dijo Simmias— es lo que dices, Sócrates!

b —Por consiguiente es forzoso —dijo— que de todo eso se les produzca a los auténticamente filósofos una opinión tal, que se digan entre sí unas palabras de este estilo, poco más o menos: «Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y,
c además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas la guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo,
d siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas suyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad.

»Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí



con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, ob- e
tendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría [27], una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma 67a
estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo b
lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.»

Creo que algo semejante, Simmias, es necesario que se digan unos a otros y que mantengan tal creencia los que rectamente aman el saber. ¿No te lo parece así?

—Del todo, Sócrates.

—Por lo tanto —dijo Sócrates—, si eso es verdad, compañero, hay una gran esperanza, para quien llega adonde yo me encamino, de que allí de manera suficiente, más que en ningún otro lugar adquirirá eso que nos ha procurado la mayor preocupación en la vida pasada. Así que el viaje que ahora me han ordenado hacer se pre- c
senta con una buena esperanza, como para cualquier otro

[27] «Amantes de la sabiduría» es, en el texto, *erastaì phronéseōs*, con una evidente alusión a los filósofos (*philoi-sophías*).

hombre que considere que tiene preparada su inteligencia, como purificada.

—Muy bien —dijo Simmias.

—¿Pero es que no viene a ser una purificación eso, lo que desde antiguo se dice en la sentencia «el separar al máximo el alma del cuerpo»[28] y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como
d en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas?

—Desde luego.

—¿Por tanto, eso es lo que se llama muerte, la separación y liberación del alma del cuerpo?

—Completamente —dijo él.

—Y en liberarla, como decimos, se esfuerzan continuamente y ante todo los filósofos de verdad, y ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo. ¿O no?

—Parece que sí.

—Por lo tanto, lo que decíamos en un comienzo: sería
e ridículo un hombre que se dispusiera a sí mismo durante su vida a estar lo más cerca posible del estar muerto y a vivir de tal suerte, y que luego, al llegarle la muerte, se irritara de ello.

—Ridículo. ¿Cómo no?

—En realidad, por tanto —dijo—, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible. Obsérvalo a partir de lo siguiente. Si están, pues, enemistados

[28] Según algunos comentaristas —Burnet, Bluck, Loriaux—, hay aquí (en *pálai... en tôi lógōi*) una referencia a una sentencia órfica. Según otros —J. V. Luce, Hackforth, Verdenius, Gallop—, Sócrates se refiere a lo ya dicho antes: «en el diálogo de hace un rato: separar...».



por completo con el cuerpo, y desean tener a su alma sola en sí misma, cuando eso se les presenta, ¿no sería una enorme incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí 68a
adonde tienen esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon amantemente —pues amaban el saber— y de verse apartados de aquello con lo que convivían y estaban enemistados? Cierto que, al morir sus seres amados, o sus esposas, o sus hijos, muchos por propia decisión quisieron marchar al Hades, guiados por la esperanza de ver y convivir allá con los que añoraban. ¿Y, en cambio, cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguirla de una manera válida en ninguna otra parte de no ser en el Hades, va b
a irritarse de morir y no se irá allí gozoso? Preciso es creerlo, al menos si de verdad, amigo mío, es filósofo. Pues él tendrá en firme esa opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí. Si eso es así, lo que justamente decía hace un momento, ¿no sería una enorme incoherencia que tal individuo temiera la muerte?

—En efecto, enorme, ¡por Zeus! —dijo él.

—Por lo tanto, eso será un testimonio suficiente para ti —dijo—, de que un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo. Y ese mismo será seguramente amigo también de c
las riquezas y de los honores[29], sea de una de esas cosas o de ambas.

—Desde luego —dijo—, es así como tú dices.

—¿Acaso, Simmias —dijo—, no se aplica muy especialmente la llamada valentía a los que presentan esa disposición de ánimo?

[29] En su juego de palabras, opone *philósophos* a *philosṓmatos* (palabra que Platón inventa), y *philochrḗmatos* a *philótimos*.

—Por completo, en efecto —dijo.

—Por consiguiente también la templanza, e incluso eso que la gente llama templanza [30], el no dejarse excitar por los deseos, sino dominarlos moderada y ordenadamente, ¿acaso no les conviene a estos solos, a quienes en grado extremo se despreocupan del cuerpo y viven dedicados a la filosofía?

d —Forzosamente —dijo.

—Porque si quieres —dijo él— considerar la valentía y templanza de los otros, te va a parecer que es absurda [31].

—¿Cómo dices, Sócrates?

—¿Sabes —dijo él— que todos los otros consideran la muerte uno de los grandes males?

—Y mucho —dijo.

—¿Así que por miedo de mayores males los valientes de entre ésos afrontan la muerte, cuando la afrontan?

—Así es.

—Por lo tanto, por tener miedo y por temor son valientes todos a excepción de los filósofos. Y, sin embargo, es absurdo que alguien sea valiente por temor y por cobardía.

e —Desde luego que sí.

[30] Traducir *sōphrosýne* por «templanza», como es lo habitual, no deja de ser un tanto empobrecedor. El término griego, que podría verterse también por «moderación», «cordura», «sensatez», o «sabiduría moral», responde a un concepto esencial y básico en la ética griega, mucho más que «templanza» en la nuestra.

[31] Del valor y la templanza tratan dos diálogos socráticos, el *Laques* y el *Cármides*, aporéticos ambos. Las cuatro virtudes fundamentales o cardinales están analizadas en la *República* 427e-444e. Aquí a Sócrates le interesa resaltar que las verdaderas virtudes sólo las practica conscientemente el sabio, mientras que los demás se atienen a meras apariencias de tales virtudes. Una tesis que desarrollarán, hasta extremos paradójicos, los estoicos.



—¿Qué pasa con los moderados de ésos? ¿No les sucede lo mismo: que son moderados por una cierta intemperancia? Y aunque decimos que eso es imposible, sin embargo les ocurre una experiencia semejante en lo que respecta a su boba moderación. Porque por temor de verse privados de otros placeres y por más que los desean, renuncian a unos dominados por otros. Aunque, sí, llaman intemperancia al ser dominado por los placeres, no obstante les sucede que, al ser dominados por placeres, ellos 69a dominan otros placeres. Y eso es semejante a lo que se decía hace un instante: que en cierto modo, ellos se han hecho moderados por su intemperancia.

—Pues así parece.

—Bienaventurado Simmias, quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud, que se truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso, la sabiduría [32]. Y, quizá, comprándose y vendiéndose b todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por

[32] Conviene rememorar aquí el fr. 90 de HERÁCLITO: «Todas las cosas se truecan por el fuego y el fuego con todas las cosas, tal como las mercaderías por el oro y el oro por las mercaderías».— He traducido *aretḗ* por «virtud», a sabiendas de que el término griego indica un matiz competitivo de excelencia o superioridad, que no se da ya en «virtud».— Traduzco *phrónēsis* por «sabiduría». (Ya ha salido antes con ese valor; así, en 66e, 68a y 68b.) Se trata de una sabiduría moral y práctica, no sólo teórica y técnica, como la *sophía*.

otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad, y que no tenga nada sano
c ni verdadero. Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador.

Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos mistéricos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, «muchos son los portadores de tirso,
d pero pocos los bacantes» [33]. Y éstos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente. De todo eso no hay nada que yo, en lo posible, haya descuidado en mi vida, sino que por cualquier medio me esforcé en llegar a ser uno de ellos. Si me esforcé rectamente y he conseguido algo, al llegar allí lo sabremos claramente, si dios quiere, dentro de un poco según me parece. Esto es, pues, Simmias y Cebes, lo que yo digo en mi defensa, de cómo, al abandonaros a vosotros y a los amos de aquí,
e no lo llevo a mal ni me irrito, reflexionando en que también allí voy a encontrar no menos que aquí buenos amos y compañeros. [A la gente le produce incredulidad el tema.] [34]. Así que, si en algo soy más convincente en mi

[33] Sentencia órfica. Ya Burnet, comentando el texto, con su alusión a los *orpheotelestaí*, los iniciadores en los misterios órficos, bien conocidos en Atenas, remitía al pasaje semejante de *Rep.* II 364e ss. La frase bíblica semejante es la que encontramos en S. MATEO, 22, 11-14: «Muchos son los llamados, mas pocos los escogidos.»

[34] Frase considerada espuria por Burnet y casi todos los comentaristas. Es superflua y repite otra un poco posterior.



defensa ante vosotros que ante los jueces atenienses, estaría satisfecho.

Después que Sócrates hubo dicho esto, tomó la palabra Cebes y dijo:

—Sócrates, en lo demás a mí me parece que dices bien,
pero lo que dices acerca del alma les produce a la gente 70a
mucha desconfianza en que, una vez que queda separada del cuerpo, ya no exista en ningún lugar, sino que en aquel mismo día en que el hombre muere se destruya y se disuelva, apenas se separe del cuerpo, y saliendo de él como aire exhalado o humo se vaya disgregando, voladora, y que ya no exista en ninguna parte. Porque, si en efecto existiera ella en sí misma, concentrada en algún lugar y apartada de esos males que hace un momento tú relatabas,
habría una inmesa y bella esperanza, Sócrates, de que sea b
verdad lo que tú dices. Pero eso, tal vez, requiere de no pequeña persuasión y fe, lo de que el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento [35].

—Dices verdad Cebes —dijo Sócrates—. Pero ¿qué vamos a hacer? ¿O es que quieres que charlemos [36] de esos mismos temas de si es verosímil que sea así, o de si no?

—Yo, desde luego —dijo Cebes—, escucharía muy a gusto la opinión que tienes acerca de estas cosas.

—Al menos ahora creo —dijo Sócrates— que nadie que
nos oiga, ni aunque sea autor de comedias [37], dirá que c

[35] Cebes expresa aquí la opinión popular acerca del alma, como soplo de vida o hálito, que se exhala con el último suspiro del que muere, como dice ya Homero en la *Ilíada* repetidamente. A Sócrates le toca demostrar dos puntos: primero, que el alma persiste y que puede hacerlo para siempre, y, segundo, que conserva facultades propias.

[36] O bien, «que contemos cuentos», *diamythologômen*. Pero el verbo tiene ya el sentido débil de «conversar» en *Apol.* 39c.

[37] Probable alusión a las *Nubes* de Aristófanes. Pero esas críticas a

prolongo mi cháchara y que no hago mi discurso sobre los asuntos en cuestión. Conque, si os parece bien, hay que aplicarse al examen.

Y examinémoslo desde este punto: si acaso existen en el Hades las almas de las personas que han muerto o si no. Pues hay un antiguo relato del que nos hemos acordado, que dice que llegan allí desde aquí, y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos. Pues, si eso es así, que de nuevo nacen[38] de los muertos los vivos, ¿qué otra cosa pasaría, sino que persistirían allí nuestras almas?
d Porque no podrían nacer de nuevo en ningún sitio de no existir, y eso es un testimonio suficiente de que ellas existen, si de verdad puede hacerse evidente que de ninguna otra parte nacen los vivos sino de los muertos. Pero si no es posible, habría necesidad de otro argumento.

—Así es, en efecto —dijo Cebes.

—Ahora bien, no examines eso sólo en relación con los humanos —dijo Sócrates—, si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene
e nacimiento, veamos si todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo. Examinemos, pues, es-

los filósofos como «charlatanes» estaban extendidas, y Platón las alude en otros textos, como en *Rep.* 489a, *Gorgias* 485d-e.

[38] *pálin egígnonto*. (Cf. *Menón* 81b.) C. Eggers anota que es más correcto hablar de «palingenesía» que de «metempsícosis», más frecuente, o de *metensomátosis* (que emplea Plotino, y Olimpiodoro) para esta doctrina de la reencarnación y renacimiento. *palingenesía* es un término que usará también S. Pablo para referirse al «hombre nuevo» renacido tras el bautismo.



to: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario. Por ejemplo, cuando se origina algo mayor, ¿es necesario, sin duda que nazca de algo que era antes menor y luego se hace mayor?

—Sí.

—Por tanto, si se hace menor, ¿de algo que antes era mayor se hará luego menor? 71a

—Así es —dijo.

—¿Y así de lo más fuerte nace lo más débil y de lo más lento lo más rápido?

—Desde luego.

—¿Qué más? ¿Lo que se hace peor no será a partir de algo mejor, y si se hace más justo, de lo más injusto?

—¿Pues cómo no?

—¿Tenemos bastante entonces con esto, que todo sucede así, que las cosas contrarias se originan a partir de sus contrarios?

—Desde luego.

—¿Qué más? Ocurre algo como esto en esos cambios, que entre todos esos pares de contrarios que son dos hay dos procesos genéticos, de lo uno a lo otro por un lado, y luego de nuevo de lo otro hacia lo anterior. Entre una b
cosa mayor y una menor hay un aumento y una disminución, y así llamamos a un proceso crecer y a otro disminuir.

—Sí —dijo.

—Por tanto también el descomponerse y el componerse, y el enfriarse y el calentarse, y todo de ese modo, aunque no usemos nombres en cada caso, sino que de hecho es necesario que así se comporte, ¿nacen entre sí uno de otro y cada uno tiene su proceso genético recíproco?

—Efectivamente así es —dijo.

c —¿Qué más? —dijo—. ¿Hay algo contrario al vivir, como es el dormir al estar despierto?

—Desde luego —contestó.

—¿Qué?

—El estar muerto.

—¿Por tanto estas cosas nacen una de otra, si es que son contrarias, y los procesos de generación entre ellas son dos, por ser dos?

—¿Pues cómo no?

—Pues de una de las parejas que hace poco yo mencionaba —dijo Sócrates— te hablaré yo, de ella y de sus procesos genéticos, y tú dime de la otra. Me refiero al dormir y al estar despierto, y a que del dormir se origina el estar
d despierto, y del estar despierto el dormir, y los procesos generativos de uno y otro son el dormirse y el despertarse. ¿Te resulta bastante —dijo— o no?

—Desde luego que sí.

—Dime ahora tú —dijo— de igual modo respecto a la vida y la muerte. ¿No afirmas que el vivir es lo contrario al estar muerto?

—Yo sí.

—¿Y nacen el uno del otro?

—Sí.

—Así pues, ¿qué se origina de lo que vive?

—Lo muerto.

—¿Y qué —dijo— de lo que está muerto?

—Necesario es reconocer —dijo— que lo que vive.

—¿De los muertos, por tanto, Cebes, nacen las cosas vivas y los seres vivos?

e —Está claro.

—Existen entonces —dijo— nuestras almas en el Hades.

—Parece ser.



—Es que de los dos procesos generativos a este respecto al menos uno resulta evidente. Pues el morir, sin duda, es evidente, ¿o no?

—En efecto, así es —respondió.

—¿Cómo, pues —dijo él—, haremos? ¿No admitiremos el proceso genético contrario, sino que de ese modo quedará coja la naturaleza? ¿O es necesario conceder al morir algún proceso generativo opuesto?

—Totalmente necesario —contestó.

—¿Cuál es ése?

—El revivir.

—Por lo tanto —dijo él—, si existe el revivir, ¿ése sería 72a
el proceso generativo desde los muertos hacia los vivos, el revivir?

—Sí, en efecto.

—Así que hemos reconocido que de ese modo los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y siendo eso así parece haber un testimonio suficiente, sin duda, de que es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo.

—A mí me parece —contestó—, Sócrates, que según lo que hemos acordado es necesario que sea así.

—Advierte, por cierto, Cebes —dijo—, que no lo hemos acordado injustamente, según me parece a mí. Porque si no se admitiera que unas cosas se originan de las otras siempre, como avanzando en un movimiento circu- b
lar, sino que el proceso generativo fuera uno rectilíneo, sólo de lo uno a lo opuesto enfrente, y no se volviera de nuevo hacia lo otro ni se produjera la vuelta, ¿sabes que todas las cosas al concluir en una misma forma se detendrían, y experimentarían el mismo estado y dejarían de generarse?

—¿Cómo dices? —replicó.

—No es nada difícil de imaginar lo que digo —dijo él—. Así, por ejemplo, si existiera el dormirse, y no se compensara con el despertarse que se origina del estar dormido, sabes que al concluir todo vendría a demostrar
c que lo de Endimión [39] fue una fruslería y en ningún lugar se le distinguiría por el hecho de que todas las cosas tendrían su mismo padecimiento: quedarse dormidas. Y si todas las cosas se mezclaran y no se separaran, pronto habría resultado lo de la sentencia de Anaxágoras: «conjuntamente todas las cosas» [40]. De modo similar, amigo Cebes, también si murieran todos los seres que participan de la vida y, después de haber muerto, permanecieran en esa forma los muertos, y no revivieran de nuevo, ¿no sería entonces una gran necesidad que todo concluyera por estar
d muerto y nada viviera? Pues si los seres vivos nacieran, por un lado, unos de los otros, y, por otro, los vivientes murieran, ¿qué recurso habría para impedir que todos se consumieran en la muerte?

—Ninguno en mi opinión, Sócrates —dijo Cebes—, sino que me parece que dices por completo la verdad.

—Pues nada es más cierto, Cebes —dijo—, según me parece a mí, y nosotros no reconocemos esto mismo engañándonos, sino que en realidad se da el revivir y los vivien-
e tes nacen de los muertos y las almas de los muertos perviven [y para las buenas hay algo mejor, y algo peor para las malas] [41].

[39] A Endimión, el joven pastor del que se prendó Selene, la diosa lunar, para conservarlo en su juventud y poder besarlo tranquilamente, la diosa lo sumió en un sueño eterno, dejándolo así inmutable.

[40] Palabras del fr. 1 de Anaxágoras, en la ordenación de Diels-Kranz. Más tarde, según el filósofo de Clazómenas, la Inteligencia o *Noûs* impuso su orden en ese amontonamiento caótico original.

[41] Una interpolación evidente, que rompe la conexión lógica.



—También es así —dijo Cebes tomando la palabra—, de acuerdo con ese otro argumento, Sócrates, si es verdadero, que tú acostumbras a decirnos a menudo, de que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar [42], y según éste es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que 73a
nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal.

—Pero, Cebes —dijo Simmias interrumpiendo—, ¿cuáles son las pruebas de eso? Recuérdamelas. Porque en este momento no me acuerdo demasiado de ellas.

—Se fundan en un argumento espléndido —dijo Cebes—, según el cual al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real [43]. Y, ciertamente, si no se diera en ellos una ciencia existente y un entendimiento correcto, serían incapaces de hacerlo. Luego, si uno los pone frente a los b
dibujos geométricos o a alguna otra representación similar entonces se demuestra de manera clarísima que así es.

—Y si no te convences, Simmias, con esto —dijo Sócrates—, examínalo del modo siguiente, y al examinarlo así vas a concordar con nosotros. Desconfías, pues de que en algún modo el llamado aprendizaje es una reminiscencia.

—No es que yo —dijo Simmias— desconfíe, sino que solicito experimentar eso mismo de lo que ahora se trata:

[42] La teoría de la *anámnēsis*, que está desarrollada en el *Menón* 80d-86c, y que es recordada en *Fedro* 249e-250c, se presenta como algo bien conocido por los discípulos de Sócrates.

[43] Probable alusión al conocido pasaje del *Menón* en el que Sócrates interroga al esclavo sobre temas matemáticos.

que se me haga recordar. Si bien con lo que Cebes intentó exponer casi ya lo tengo recordado y me convenzo, sin embargo en nada menos me gustaría ahora oírte de qué modo tú planteas la cuestión.

c —Yo, del modo siguiente —repuso—. Reconocemos, sin duda, que siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes.

—Desde luego —dijo.

—¿Acaso reconocemos también esto, que cuando un conocimiento se presenta de un cierto modo es una reminiscencia? Me refiero a un caso como el siguiente. Si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a
d esa de la que ha tenido una intuición [44]?

—¿Cómo dices?

—Por ejemplo, tomemos lo siguiente. Ciertamente es distinto el conocimiento de un ser humano y el de una lira.

—¿Cómo no?

—Desde luego sabes que los amantes, cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen la lira y, al tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia. De igual modo, al ver uno a Simmias a menudo se acuerda de Cebes, y podrían darse, sin duda, otros mil ejemplos.

—Mil, desde luego, ¡por Zeus! —dijo Simmias.

[44] Traduzco por «intuición» el vocablo *énnoia* y por «intuir» el verbo *ennoeín*, para distinguir este «pensar», en el sentido de «ocurrencia» o de «captar *en la mente*», de otros.



—Por tanto, dijo él—, ¿no es algo semejante una remi- e
niscencia? ¿Y en especial cuando uno lo experimenta con referencia a aquellos objetos que, por el paso del tiempo o al perderlos de vista, ya los había tenido en el olvido?

—Así es, desde luego —contestó.

—¿Y qué? —dijo él—. ¿Es posible al ver pintado un caballo o dibujada una lira rememorar a una persona, o al ver dibujado a Simmias acordarse de Cebes?

—Claro que sí.

—¿Por lo tanto, también viendo dibujado a Simmias acordarse del propio Simmias?

—Lo es, en efecto —respondió. 74a

—¿Entonces no ocurre que, de acuerdo con todos esos casos, la reminiscencia se origina a partir de cosas semejantes, y en otros casos también de cosas diferentes?

—Ocurre.

—Así que, cuando uno recuerda algo a partir de objetos semejantes, ¿no es necesario que experimente, además, esto: que advierta si a tal objeto le falta algo o no en su parecido con aquello a lo que recuerda?

—Es necesario.

—Examina ya —dijo él— si esto es de este modo. Decimos que existe algo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo. ¿Decimos que eso es algo, o nada?

—Lo decimos, ¡por Zeus! —dijo Simmias—, y de ma- b
nera rotunda.

—¿Es que, además, sabemos lo que es?

—Desde luego que sí —repuso él.

—¿De dónde, entonces, hemos obtenido ese conocimiento? ¿No, por descontado, de las cosas que ahora mismo

mencionábamos, de haber visto maderos o piedras o algunos otros objetos iguales, o a partir de esas cosas lo hemos intuido, siendo diferente a ellas? ¿O no te parece que es algo diferente? Examínalo con este enfoque. ¿Acaso piedras que son iguales y leños que son los mismos no le parecen algunas veces a uno iguales, y a otro no?

—En efecto, así pasa.

c —¿Qué? ¿Las cosas iguales en sí mismas es posible que se te muestren como desiguales, o la igualdad aparecerá como desigualdad?

—Nunca jamás, Sócrates.

—Por lo tanto, no es lo mismo —dijo él— esas cosas iguales y lo igual en sí.

—De ningún modo a mí me lo parece, Sócrates.

—Con todo —dijo—, ¿a partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, has intuido y captado, sin embargo, el conocimiento de eso?

—Acertadísimamente lo dices —dijo.

—¿En consecuencia, tanto si es semejante a esas cosas como si es desemejante?

—En efecto.

—No hay diferencia ninguna —dijo él—. Siempre que
al ver un objeto, a partir de su contemplación, intuyas
d otro, sea semejante o desemejante, es necesario —dijo—
que eso sea un proceso de reminiscencia.

—Así es, desde luego.

—¿Y qué? —dijo él—. ¿Acaso experimentamos algo parecido con respecto a los maderos y a las cosas iguales de que hablábamos ahora? ¿Es que no parece que son iguales como lo que es igual por sí, o carecen de algo para ser de igual clase que lo igual en sí, o nada?

—Carecen, y de mucho, para ello —respondió.



—Por tanto, ¿reconocemos que, cuando uno al ver al-
go piensa: lo que ahora yo veo pretende ser como algún
otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consi- e
gue ser tal como aquél, sino que resulta inferior, necesaria-
mente el que piensa esto tuvo que haber logrado ver antes
aquello a lo que dice que esto se asemeja, y que le resulta
inferior?

—Necesariamente.

—¿Qué, pues? ¿Hemos experimentado también nosotros algo así, o no, con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?

—Por completo.

—Conque es necesario que nosotros previamente haya-
mos visto lo igual antes de aquel momento en el que al 75a
ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas
ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insufi-
cientemente.

—Así es.

—Pero, además, reconocemos esto: que si lo hemos pensado no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver o de tocar o de alguna otra percepción de los sentidos. Lo mismo digo de todos ellos.

—Porque lo mismo resulta, Sócrates, en relación con lo que quiere aclarar nuestro razonamiento.

—Por lo demás, a partir de las percepciones sensibles
hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos b
apuntan a lo que es lo igual, y que son inferiores a ello.
¿O cómo lo decimos?

—De ese modo.

—Por consiguiente, antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo, si es que a este punto íba-

mos a referir las igualdades aprehendidas por nuestros sentidos, y que todas ellas se esfuerzan por ser tales como aquello, pero le resultan inferiores.

—Es necesario de acuerdo con lo que está dicho, Sócrates.

—¿Acaso desde que nacimos veíamos, oíamos, y teníamos los demás sentidos?

—Desde luego que sí.

c —¿Era preciso, entonces, decimos, que tengamos adquirido el conocimiento de lo igual antes que éstos?

—Sí.

—Por lo tanto, antes de nacer, según parece, nos es necesario haberlo adquirido.

—Eso parece.

—Así que si, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo, ¿sabíamos ya antes de nacer y apenas nacidos no sólo lo igual, lo mayor, y lo menor, y todo lo de esa clase? Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a
d lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con «eso lo que es»[45], tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas. De modo que nos es necesario haber adquirido los conocimientos de todo eso antes de nacer.

—Así es.

—Y si después de haberlos adquirido en cada ocasión no los olvidáramos, naceríamos siempre sabiéndolos y siempre los sabríamos a lo largo de nuestra vida. Porque el

[45] El texto de la edición de Burnet propone *autó* en vez de *toûto*, que dan los manuscritos. De aceptar esa conjetura, habría que traducir «lo que es en sí». Pero no parece necesario; el verbo *esti* tiene aquí su valor existencial fuerte: «lo que es».



saber consiste en esto: conservar el conocimiento que se ha adquirido y no perderlo. ¿O no es eso lo que llamamos olvido, Simmias, la pérdida de un conocimiento?

—Totalmente de acuerdo, Sócrates —dijo. e

—Y si es que después de haberlos adquirido antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento ya familiar? ¿Llamándolo recordar lo llamaríamos correctamente?

—Desde luego.

—Entonces ya se nos mostró posible eso, que al perci- 76a
bir algo, o viéndolo u oyéndolo o recibiendo alguna otra sensación, pensemos a partir de eso en algo distinto que se nos había olvidado, en algo a lo que se aproximaba eso, siendo ya semejante o desemejante a él. De manera que esto es lo que digo, que una de dos, o nacemos con ese saber y lo sabemos todos a lo largo de nuestras vidas, o que luego, quienes decimos que aprenden no hacen nada más que acordarse, y el aprender sería reminiscencia.

—Y en efecto que es así, Sócrates.

—¿Cuál de las dos explicaciones prefieres, Simmias?
¿Que hemos nacido sabiéndolo o que luego recordamos b
aquello de que antes hemos adquirido un conocimiento?

—No sé, Sócrates, qué elegir en este momento.

—¿Qué? ¿Puedes elegir lo siguiente y cómo te parece bien al respecto de esto? ¿Un hombre que tiene un saber podría dar razón de aquello que sabe[46], o no?

[46] Poder «dar razón» (*lógon didónai*) es lo propio del dialéctico, como se dice en *Rep.* 543b. En eso, efectivamente, se distingue el verdadero conocimiento de una creencia u opinión acertada (*Menón* 98a).

—Es de todo rigor, Sócrates —dijo.

—Entonces, ¿te parece a ti que todos pueden dar razón de las cosas de que hablábamos ahora mismo?

—Bien me gustaría —dijo Simmias—. Pero mucho más me temo que mañana a estas horas ya no quede ningún hombre capaz de hacerlo dignamente.

c —¿Por tanto, no te parece —dijo—, Simmias, que todos lo sepan?

—De ningún modo.

—¿Entonces es que recuerdan lo que habían aprendido?

—Necesariamente.

—¿Cuándo han adquirido nuestras almas el conocimiento de esas mismas cosas? Porque no es a partir de cuando hemos nacido como hombres.

—No, desde luego.

—Antes, por tanto.

—Sí.

—Por tanto existían, Simmias, las almas incluso anteriormente, antes de existir en forma humana, aparte de los cuerpos, y tenían entendimiento.

—A no ser que al mismo tiempo de nacer, Sócrates, adquiramos esos saberes, pues aún nos queda ese espacio de tiempo.

d —Puede ser, compañero. ¿Pero en qué otro tiempo los perdemos? Puesto que no nacemos conservándolos, según hace poco hemos reconocido. ¿O es que los perdemos en ese mismo en que los adquirimos? ¿Acaso puedes decirme algún otro tiempo?

—De ningún modo, Sócrates; es que no me di cuenta de que decía un sinsentido.

—¿Entonces queda nuestro asunto así, Simmias? —dijo él—. Si existen las cosas de que siempre hablamos,



lo bello y lo bueno y toda la realidad [47] de esa clase, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y e hallamos que es una realidad nuestra subsistente de antes, y estas cosas las imaginamos de acuerdo con ella, es necesario que, así como esas cosas existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida. Pero si no existen, este razonamiento que hemos dicho sería en vano. ¿Acaso es así, y hay una idéntica necesidad de que existan esas cosas y nuestras almas antes de que nosotros hayamos nacido, y si no existen las unas, tampoco las otras?

—Me parece a mí, Sócrates, que en modo superlativo —dijo Simmias— la necesidad es la misma de que existan, y que el razonamiento llega a buen puerto en cuanto a lo de existir de igual modo nuestra alma antes de que 76a nazcamos y la realidad de la que tú hablas. No tengo yo, pues, nada que me sea tan claro como eso: el que tales cosas existen al máximo: lo bello, lo bueno, y todo lo demás que tú mencionabas hace un momento. Y a mí me parece que queda suficientemente demostrado.

—Y para Cebes, ¿qué? —repuso Sócrates—. Porque también hay que convencer a Cebes.

—Satisfactoriamente —dijo Simmias—, al menos según b supongo. Aunque es el más resistente de los humanos en el prestar fe a los argumentos. Pero pienso que está bien persuadido de eso, de que antes de nacer nosotros existía nuestra alma. No obstante, en cuanto a que después de que hayamos muerto aún existirá, no me parece a mí, Sócrates, que esté demostrado; sino que todavía está en pie la objeción que Cebes exponía hace unos momentos, esa de la gente, temerosa de que, al tiempo que el ser humano

[47] De nuevo tenemos aquí el término *ousía*, que traducimos por «realidad»; también «entidad» sería traducción aceptable.

perezca, se disperse su alma y esto sea para ella el fin de su existencia. Porque, ¿qué impide que ella nazca y se constituya de cualquier origen y que exista aun antes de llegar a un cuerpo humano, y que luego de llegar y separarse de éste, entonces también ella alcance su fin y perezca?

c —Dices bien, Simmias —dijo Cebes—. Está claro, pues, que queda demostrado algo así como la mitad de lo que es preciso: que antes de nacer nosotros ya existía nuestra alma. Pero es preciso demostrar, además, que también después de que hayamos muerto existirá no en menor grado que antes de que naciéramos, si es que la demostración ha de alcanzar su final.

—Ya está demostrado, Simmias y Cebes —dijo Sócrates—, incluso en este momento, si queréis ensamblar en uno solo este argumento y el que hemos acordado antes de éste: el de que todo lo que vive nace de lo que ha muerto. Pues si nuestra alma existe antes ya, y le es necesario
d a ella, al ir a la vida y nacer, no nacer de ningún otro origen sino de la muerte y del estar muerto, ¿cómo no será necesario que ella exista también tras haber muerto, ya que le es forzoso nacer de nuevo? Conque lo que decís ya está demostrado incluso ahora.

Sin embargo, me parece que tanto tú como Simmias tenéis ganas de que tratemos en detalle, aún más, este argumento, y que estáis atemorizados como los niños de que en realidad el viento, al salir ella del cuerpo, la disperse
e y la disuelva, sobre todo cuando en el momento de la muerte uno se encuentre no con la calma sino en medio de un fuerte ventarrón.

Entonces Cebes, sonriendo, le contestó:

—Como si estuviéramos atemorizados, Sócrates, intenta convencernos. O mejor, no es que estemos temerosos, sino que probablemente hay en nosotros un niño que se



atemoriza ante esas cosas. Intenta, pues, persuadirlo de que no tema a la muerte como al coco.

—En tal caso —dijo Sócrates— es preciso entonar conjuros cada día, hasta que lo hayáis conjurado [48].

—¿Pero de dónde, Sócrates —replicó él—, vamos a sa- 78a
car un buen conjurador de tales temores, una vez que tú —dijo— nos dejas?

—¡Amplia es Grecia, Cebes! —respondió él—. Y en ella hay hombres de valer, y son muchos los pueblos de los bárbaros, que debéis escrutar todos en busca de un conjurador semejante, sin escatimar dineros ni fatigas, en la convicción de que no hay cosa en que podáis gastar más oportunamente vuestros haberes. Debéis buscarlo vosotros mismos y unos con otros. Porque tal vez no encontréis fácilmente quienes sean capaces de hacerlo más que vosotros.

—Bien, así se hará —dijo Cebes—. Pero regresemos al punto donde lo dejamos, si es que es de tu gusto. b
—Claro que es de mi gusto. ¿Cómo, pues, no iba a serlo?

—Dices bien —contestó.

—Por lo tanto —dijo Sócrates—, conviene que nosotros no preguntemos que a qué clase de cosa le conviene sufrir ese proceso, el descomponerse, y a propósito de qué clase de cosa hay que temer que le suceda eso mismo, y a qué otra cosa no. Y después de esto, entonces, examinemos cuál de las dos es el alma, y según eso habrá que estar confiado o sentir temor acerca del alma nuestra.

48 Puede verse, sobre esos conjuros del alma, lo que Platón pone en boca del famoso mago Zalmoxis en *Cármides* 157a. Al aludir, en broma, a tales conjuradores, el ateniense podía recordar a figuras de «chamanes» o exorcizadores renombrados, como Zalmoxis, o Ábaris el Hiperbóreo, o Epiménides de Creta.

—Verdad dices —contestó.

—¿Le conviene, por tanto, a lo que se ha compuesto y a lo que es compuesto por su naturaleza sufrir eso,
c descomponerse del mismo modo como se compuso? Y si hay algo que es simple, sólo a eso no le toca experimentar ese proceso, si es que le toca a algo.

—Me parece a mí que así es —dijo Cebes.

—¿Precisamente las cosas que son siempre del mismo modo y se encuentran en iguales condiciones, éstas es extraordinariamente probable que sean las simples, mientras que las que están en condiciones diversas y en diversas formas, ésas serán compuestas?

—A mí al menos así me lo parece.

—Vayamos, pues, ahora —dijo— hacia lo que tratába-
d mos en nuestro coloquio de antes. La entidad misma, de cuyo ser dábamos razón al preguntar y responder, ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna?

—Es necesario —dijo Cebes— que se mantengan idénticos y en las mismas condiciones, Sócrates.

—¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro
e género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario a aquéllas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas?



—Así son, a su vez —dijo Cebes—, estas cosas: jamás se presentan de igual modo.

—¿No es cierto que éstas puedes tocarlas y verlas y 79a
captarlas con los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?

—Por completo dices verdad —contestó.

—Admitiremos entonces, ¿quieres? —dijo—, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible.

—Admitámolo también —contestó.

—¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma?

—También esto —dijo— lo admitiremos.

—Vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros —dijo b
él— que es el cuerpo, y otra el alma?

—Ciertamente —contestó.

—¿A cuál, entonces, de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo?

—Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible.

—¿Y qué el alma? ¿Es perceptible por la vista o invisible?

—No es visible al menos para los hombres, Sócrates —contestó.

—Ahora bien, estamos hablando de lo visible y lo no visible para la naturaleza humana. ¿O crees que en referencia a alguna otra?

—A la naturaleza hunana.

—¿Qué afirmamos, pues, acerca del alma? ¿Que es visible o invisible?

—No es visible.

—¿Invisible, entonces?

—Sí.

—Por tanto, el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste lo es a lo visible.

c —Con toda necesidad, Sócrates.

—¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas?

—Ciertamente.

d —En cambio, siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas. ¿A esta experiencia es a lo que se llama meditación?

—Hablas del todo bella y certeramente, Sócrates —respondió.

—¿A cuál de las dos clases de cosas, tanto por lo de
e antes como por lo que ahora decimos, te parece que es
el alma más afín y connatural?

—Cualquiera, incluso el más lerdo en aprender —dijo él—, creo que concedería, Sócrates, de acuerdo con tu indagación, que el alma es por completo y en todo más afín a lo que siempre es idéntico que a lo que no lo es.

—¿Y del cuerpo, qué?



—Se asemeja a lo otro.

—Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que
estén en un mismo organismo alma y cuerpo, al uno le 80a
prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña. Y según esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo?

—Me lo parece, desde luego.

—Entonces, ¿a cuál de los dos se parece el alma?

—Está claro, Sócrates, que el alma a lo divino, y el cuerpo a lo mortal.

—Examina, pues, Cebes —dijo—, si de todo lo dicho
se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo b
divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. ¿Podemos decir alguna otra cosa en contra de esto, querido Cebes, por lo que no sea así?

—No podemos.

—Entonces, ¿qué? Si las cosas se presentan así, ¿no le conviene al cuerpo disolverse pronto, y al alma, en cambio, ser por completo indisoluble o muy próxima a ello?

—Pues ¿cómo no? c

—Te das cuenta, pues —prosiguió—, que cuando muere una persona, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto en un lugar visible, eso que llamamos el cadáver, a lo que le conviene disolverse, descomponerse y disiparse, no sufre nada de esto enseguida, sino que permanece con

aspecto propio durante un cierto tiempo, si es que uno muere en buena condición y en una estación favorable, y aun mucho tiempo. Pues si el cuerpo se queda enjuto y momificado como los que son momificados en Egipto, casi por completo se conserva durante un tiempo incalcu-
*d* lable. Y algunas partes del cuerpo, incluso cuando él se pudra, los huesos, nervios y todo lo semejante son generalmente, por decirlo así, inmortales. ¿O no?

—Sí.

—Por lo tanto, el alma, lo invisible, lo que se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico [49], a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si dios quiere, muy pronto ha de irse también el alma mía, esta alma nuestra, que es así y lo es por naturaleza, al separarse del cuerpo, ¿al punto se disolverá y quedará destruida, como dice la mayoría de la gente?

*e* De ningún modo, queridos Cebes y Simmias. Lo que pasa, de seguro, es lo siguiente: que se separa pura, sin arrastrar nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de
*81a* verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura. ¿O es que no viene a ser eso la preocupación de la muerte?

—Completamente.

—Por lo tanto, ¿estando en tal condición se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal

[49] Hay un juego de palabras entre *aidḗs* «invisible» y *Háidēs* «Hades». Parece correcta la etimología de Hades como el «invisible»; que era de uso popular, aunque Platón propone otra en *Crátilo* 404b.



y sabio [50], y al llegar allí está a su alcance ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos, como se dice de los iniciados en los misterios, para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses? ¿Lo diremos así, Cebes, o de otro modo?

—Así, ¡por Zeus! —dijo Cebes.

—Pero, en cambio, si es que, supongo, se separa del *b*
cuerpo contaminada e impura, por su trato continuo con el cuerpo y por atenderlo y amarlo, estando incluso hechizada por él, y por los deseos y placeres, hasta el punto de no apreciar como verdadera ninguna otra cosa sino lo corpóreo, lo que uno puede tocar, ver, y beber y comer y utilizar para los placeres del sexo, mientras que lo que para los ojos es oscuro e invisible, y sólo aprehensible por el entendimiento y la filosofía, eso está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rechazarlo, ¿crees que un alma que está *c*
en tal condición se separará límpida ella en sí misma?

—No, de ningún modo —contestó.

—Por lo tanto, creo, ¿quedará deformada por lo corpóreo, que la comunidad y colaboración del cuerpo con ella, a causa del continuo trato y de la excesiva atención, le ha hecho connatural?

—Sin duda.

—Pero hay que suponer, amigo mío —dijo—, que eso es embarazoso, pesado, terrestre y visible. Así que el alma, al retenerlo, se hace pesada y es arrastrada de nuevo hacia el terreno visible, por temor a lo invisible y al Hades, como se dice, dando vueltas en torno a los monumentos *d*
fúnebres y las tumbas, en torno a los que, en efecto, han

[50] La calificación de «sabio» se agrega aquí como una nota más, de acuerdo con la noción tradicional de los atributos de «lo divino».

sido vistos algunos fantasmas sombríos de almas; y tales espectros [51] los proporcionan las almas de esa clase, las que no se han liberado con pureza, sino que participan de lo visible. Por eso, justamente, se dejan ver.

—Es lógico, en efecto, Sócrates.

—Lógico ciertamente, Cebes. Y también que éstas no son en modo alguno las de los buenos, sino las de los malos, las que están forzadas a vagar en pago de la pena de su anterior crianza, que fue mala. Y vagan errantes
e hasta que por el anhelo de lo que las acompaña como un lastre, lo corpóreo, de nuevo quedan ligadas a un cuerpo. Y se ven ligadas, como es natural, a los de caracteres semejantes a aquellos que habían ejercitado ellas, de hecho, en su vida anterior [52].

—¿Cuáles son esos que dices, Sócrates?

—Por ejemplo, los que se han dedicado a glotonerías, actos de lujuria, y a su afición a la bebida, y que no se hayan moderado, ésos es verosímil que se encarnen

[51] La concepción de que las almas de los muertos perviven como sombras o espectros (*eídōla*) en el Hades está ya bien atestiguada en HOMERO (en la *Nekuía* o canto XI de la *Odisea*). Y lo está también la creencia de que, si un cadáver no recibe los debidos honores fúnebres, su alma puede encontrar impedimentos para entrar en el Hades, y así se ve obligada a vagar errante en torno a su tumba. (Ver *Ilíada*, XXIII 65-72, donde Patroclo reclama un pronto servicio funerario.) Las almas vagan como «fantasmas sombríos» (*skioeidê phantásmata*).

[52] La noción de la reencarnación de las almas en otros cuerpos, y en especies animales, es pitagórica. Ya JENÓFANES alude a ella con ironía (fr. 7 DK). Platón, con una ironía aún más sutil, la invoca repetidas veces. Así en *Rep.* 619c-620c, *Fedro* 248e-249b, y *Timeo* 41d-42d, 91d-92c. La combinación de la creencia pitagórica y la tesis platónica sobre el alma provoca efectos extraños. ¿Cómo podría un alma que es —y lo es esencialmente— racional reincorporarse en animales, de naturaleza irracional?



en las estirpes de los asnos y las bestias de tal clase. ¿No lo crees? 82a

—Es, en efecto, muy verosímil lo que dices.

—Y los que han preferido las injusticias, tiranías y rapiñas, en las razas de los lobos, de los halcones y de los milanos. ¿O a qué otro lugar decimos que se encaminan las almas de esta clase?

—Sin duda —dijo Cebes—, hacia tales estirpes.

—¿Así que —dijo él— está claro que también las demás se irán cada una de acuerdo con lo semejante a sus hábitos anteriores?

—Queda claro, ¿cómo no? —dijo.

—Por tanto, los más felices de entre éstos —prosiguió— ¿son, entonces, los que van hacia un mejor dominio, los que han practicado la virtud democrática y política, esa que llaman cordura y justicia, que se desarrolla por b
la costumbre y el uso sin apoyo de la filosofía y la razón?

—¿En qué respecto son los más felices?

—En el de que es verosímil que éstos accedan a una estirpe cívica y civilizada, como por caso la de las abejas, o la de las avispas o la de las hormigas, y también, de vuelta, al mismo linaje humano, y que de ellos nazcan hombres sensatos.

—Verosímil.

—Sin embargo, a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber [53]. Así que, por tales razones, camaradas Simmias y c

[53] *philomathês* equivale aquí a *philósophos*. Sólo a los auténtica y rectamente filosofantes les será permitido, pues, presentarse ante los dioses y saludarles con un saludo parecido al que, según las laminillas áureas de Turios, iban a pronunciar los iniciados órficos: «¡También mi linaje es divino!».

Cebes, los filosófos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantienen sobrios y no ceden ante ellas, y no por temor a la ruina económica y a la pobreza, como la mayoría y los codiciosos. Y tampoco es que, de otro lado, sientan miedo de la deshonra y el desprestigio de la miseria, como los ávidos de poder y de honores, y por ello luego se abstienen de esas cosas.

—No sería propio de ellos, desde luego, Sócrates —dijo Cebes.

d —Por cierto que no, ¡por Zeus! —replicó él—. Así que entonces mandando a paseo todo eso, Cebes, aquellos a los que les importa algo su propia alma y que no viven amoldándose al cuerpo, no van por los mismos caminos que estos que no saben adónde se encaminan, sino que considerando que no deben actuar en sentido contrario a la filosofía y a la liberación y el encanto de ésta, se dirigen de acuerdo con ella, siguiéndola por donde ella los guía.

—¿Cómo, Sócrates?

—Yo te lo dire —contestó—. Conocen, pues, los aman-
e tes del saber —dijo— que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiendo que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal modo que el propio encadenado puede ser
83a colaborador de su estar aprisionado. Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla [54], mostrándole

[54] Como apunta C. Eggers, parece tratarse de una hendíadis, que puede traducirse: «le exhorta a intentar liberarse».



que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre consigo misma y se recoja, y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan sólo en sí misma, en lo que ella por sí mis- b
ma capte de lo real como algo que es en sí. Y que lo que observe a través de otras cosas que es distinto en seres distintos, nada juzgue como verdadero. Que lo de tal clase es sensible y visible, y lo que ella sola contempla inteligible e invisible. Así que, como no piensa que deba oponerse a tal liberación, el alma muy en verdad propia de un filósofo se aparta, así, de los placeres y pasiones y pesares ⟨y terrores⟩ en todo lo que es capaz, reflexionando que, siempre que se regocija o se atemoriza ⟨o se apena⟩ o se apasiona a fondo, no ha sufrido ningún daño tan grande de las cosas que uno puede creer, como si sufriera una c
enfermedad o hiciera un gasto mediante sus apetencias, sino que sufre eso que es el más grande y el extremo de los males, y no lo toma en cuenta.

—¿Qué es eso, Sócrates? —preguntó Cebes.

—Que el alma de cualquier humano se ve forzada, al tiempo que siente un fuerte placer o un gran dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa es lo más evidente y verdadero, cuando no es así. Eso sucede, en general, con las cosas visibles, ¿o no?

—En efecto, sí.

—¿Así que en esa experiencia el alma se encadena al d
máximo con el cuerpo?

—¿Cómo es?

—Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava en el cuerpo y la fija como un broche y la

hace corpórea, al producirle la opinión de que son verdaderas las cosas que entonces el cuerpo afirma. Pues a partir del opinar en común con el cuerpo y alegrarse con sus mismas cosas, se ve obligada, pienso, a hacerse semejante en carácter e inclinaciones a él, y tal como para no llegar jamás de manera pura al Hades, sino como para partirse siempre contaminada del cuerpo, de forma que pronto re-
*e* caiga en otro cuerpo y rebrote en él como si la sembraran, y con eso no va a participar [55] de la comunión con lo divino, puro y uniforme.

—Muy cierto es lo que dices, Sócrates —dijo Cebes.

—Entonces es por eso, Cebes, por lo que los en verdad amantes del saber son ordenados y valerosos, y no por los motivos que dice la gente. ¿O es que tú los crees?

84*a* —Desde luego que no, al menos yo.

—Pues no. Por el contrario, el alma de un hombre que es filósofo haría el razonamiento siguiente, y así no creería que por un lado era preciso que la filosofía la liberara, y, al liberarla, ella debía entregarse a los placeres y, a la vez, a los dolores, encadenándose a sí misma de nuevo, y así ejecutar una labor de Penélope al manipular el telar en sentido contrario [56]. Antes bien, consiguiendo una calma de tales sentimientos, obedeciendo al razonamiento y estando siempre de acuerdo con él, observando lo verdadero, lo divino y lo incuestionable, y alimentándose con ello,

[55] El texto griego: *ámoiros eînai tês synousías* es algo más fuerte, al decir que el tal «se quedará sin su parte —o su *moira*— en la comunión» con lo divino.

[56] Penélope, la mujer de Ulises, intentó engañar a sus pretendientes al prometerles que se decidiría a tomar nuevo esposo en cuanto concluyera la tela que tejía (para mortaja de su suegro Laertes). Y destejía por la noche, moviendo el telar en sentido contrario, lo tejido por el día. (Véase *Odisea* II 93-109.)



cree que debe vivir así mientras tenga vida y, una vez que *b*
haya muerto, al llegar hasta lo congénito y lo de su misma especie, quedará apartada de los males humanos. Y con semejante régimen de vida nada tremendo resulta, Simmias y Cebes, [con estos preparativos,] [57] que no tema que, disgregada en la separación del cuerpo, se esfume disipada por los vientos y revoloteando y no exista más en ninguna parte.

Cuando Sócrates hubo dicho esto, entonces se hizo un *c*
silencio por largo rato, y el mismo Sócrates estaba reflexionando acerca del argumento expuesto, según parecía por su aspecto, y también los demás de nosotros. Pero Cebes y Simmias conversaban un poco entre ellos. Sócrates lo vio y les preguntó:

—¿Qué hay? ¿Es que no os parecen bien concluidas las conversaciones? Porque, sí, aún quedan muchas dudas y réplicas, si es que uno quiere recorrerlas de cabo a rabo suficientemente. Así que, si examinabais algún otro tema, no digo nada; pero si tenéis alguna duda acerca de estos de ahora, por nada vaciléis en tomar la palabra y expresar si os parece que se habría expuesto mejor de algún otro *d*
modo, y reclamad a la vez mi ayuda, si es que creéis que en algo lograréis más éxito en mi compañía.

Y Simmias dijo:

—Te diré, Sócrates, la verdad. Hace tiempo que ambos estamos con dudas, y nos exhortamos y animamos el uno al otro a preguntarte, porque deseamos escucharte, pero no nos atrevemos a molestarte por temor a que pueda serte desagradable, dada la desgracia presente.

Y él, al oírlo, se echó a reír tranquilamente, y dijo:

—¡Bobadas, Simmias! Pues sí que me será difícil persuadir a las demás personas de que no considero una des- *e*

[57] Glosa superflua, que secluyó Burnet.

dicha el trance actual, cuando ni siquiera a vosotros puedo persuadiros, sino que receláis de que me encuentre ahora algo más malhumorado que en mi vida anterior. Además, según parece, os da la impresión de que en mi arte adivinatoria soy inferior a los cisnes, que en cuanto perciben que han de morir, aun cantando ya en su vida anterior,
85a entonces entonan sus más intensos y bellos cantos, de contentos que están a punto de marcharse hacia el dios del que son servidores. Mas los humanos, por su propio miedo ante la muerte, se engañan ahí a propósito de los cisnes, ya que dicen que éstos rompen a cantar en lamentos fúnebres de muerte por la pena, y no reflexionan que ninguna ave canta cuando siente hambre o frío o se duele de cualquier otro pesar, ni siquiera el ruiseñor o la golondrina o la abubilla, de quienes se afirma que cantan lamentándose de pena [58]. Sin embargo, a mí no me parece que ellos canten al apenarse, ni tampoco los cisnes, sino que antes
b pienso que, como son de Apolo [59], son adivinos y, como conocen de antemano las venturas del Hades, cantan y se regocijan mucho más en ese día que en todo el tiempo pasado. Conque también yo me tengo por compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios, y en no peor manera que ellos poseo el don de la adivinación que procede de mi dueño, así que tampoco estoy más desanimado que éstos al dejar la vida. Así pues, a la vista de esto, hay que decir y preguntar cuanto queráis, mientras lo permitan los once magistrados de Atenas.

[58] Un conocido mito cuenta que Procne, Tereo y Filomela, tras la triste muerte de Itis, fueron transformados en esos pájaros, y que cantan de pena por la muerte de éste. Ver APOLODORO, III 14, 8; OVIDIO, *Met.* 424-674, e HIGINO, *Fáb.* 45.

[59] Sobre la dedicación de los cisnes a Apolo, ver ARISTÓF., *Aves* 769 ss.



—Dices bien, Sócrates —intervino Simmias—. Ahora
yo te diré lo que me tiene inquieto, y Cebes, a su vez, c
respecto a por dónde no acepta lo dicho. Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas, seguramente como a ti, que el saberlos de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o algo dificilísimo, pero, sin embargo, el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos lados es propio de un hombre muy cobarde. Acerca de esos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender ⟨de otro⟩ cómo son, o descubrirlos, o, si eso resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar de entre las humanas, em-
barcarse en ella como sobre una balsa para surcar nave- d
gando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina [60].

Por lo tanto, en este momento, yo, al menos, no voy a avergonzarme de preguntar, ya que tú lo has dicho, ni me reprocharé en el futuro no haber dicho ahora lo que me parece. Lo cierto es que a mí, Sócrates, cuando examino lo dicho con Cebes y conmigo mismo, no me dan la impresión de estar suficientemente probados los argumentos.

Entonces dijo Sócrates: e

—Tal vez, amigo, lo que te parece sea verdad. Conque di en qué no te parecen suficientes.

—A mí en este respecto —dijo él—, en el de que también acerca de la armonía [61], de la lira y de sus cuerdas,

[60] Traducimos por «revelación divina» *theîos lógos*, donde puede haber una alusión a alguna doctrina mistérica, órfica o pitagórica.

[61] La palabra griega *harmonía* significa propiamente «ajuste», mientras que la palabra más propia para nuestra «armonía», es, en griego, *symphōnía*. Con todo, la traducción por «armonía» es la más convenien-

podría también sostener uno ese mismo argumento, que la armonía es invisible, incorpórea, y algo muy hermoso
86a y divino que está en la lira bien ajustada, mientras que la misma lira y las cuerdas son cuerpos, y corporales, compuestos y terrestres, y congénitos a lo mortal. En tal caso, cuando uno rompa la lira, o corte o desgarre sus cuerdas, también alguien podría aferrarse al mismo argumento que tú, el que es necesario que perdure aún la armonia esa y que no haya perecido. Porque, desde luego, no habría medio de que la lira aún existiera después de rasgarse sus cuerdas, e incluso las cuerdas, que son de índole
b mortal y no se destruiría la armonía, que es de naturaleza afín y congénita a lo divino e inmortal, pereciendo antes que lo mortal. Sino que diría que es necesario que la misma armonía existiera aún en algún lugar, y que primero se pudrirían las maderas y las cuerdas antes que a ella le pasara nada. Pues bien, Sócrates, supongo yo que tú has advertido que nosotros pensamos [62] que

te aquí. (Platón usa el término en otros lugares, p. ej., *Banq.* 187a-188a, *Rep.* 398e-400a, 430e, etc.)

[62] Se ha discutido a quién se refiere este «nosotros». La opinión que sostiene Simmias no parece propia de los pitagóricos ortodoxos. Se trataría, entonces, o bien de una opinión de un grupo pitagórico, o bien de una tesis extendida entre la gente y asumida aquí por Simmias. Se ha pensado que pudiera ser una doctrina impartida por Filolao en su escuela de Tebas, y bien podría estar en relación con el pensamiento médico de este autor. Entre los hipocráticos se sostenían teorías semejantes acerca del alma, en el sentido de que el cuerpo estaba animado por la combinación bien ajustada de sus elementos fundamentales. Esa *krâsis* armónica era lo que mantenía vivo al ser humano. Algo semejante es lo que piensa el hipocrático autor de *Sobre la dieta* (I 8, 9, 18), que alude a la armonía musical en sus comparaciones y señala que, para que el ser humano se desarrolle, sus componentes deben conseguir una cierta armonía, en el sentido apuntado de ajuste equilibrado. Por otra parte, la concepción de este autor del alma (*psychḗ*) como un principio de desarrollo,



el alma es algo muy semejante a eso, como si nuestro cuerpo estuviera tensado y mantenido en cohesión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y por algunos otros factores de tal clase, y que nuestra alma es una combinación y una armonía de estos mismos factores, cuando ellos se encuentran combinados bien y pro- c
porcionadamente unos con otros. Si, entonces, resulta que nuestra alma es una cierta armonía, está claro que, cuando nuestro cuerpo sea relajado o tensado desmedidamente por las enfermedades y otros rigores, al punto al alma se le presenta la urgencia de perecer, aunque sea divinísima, como es también el caso de las otras armonías, las que se crean en los sonidos y en todas las labores de los artesanos, mientras que los despojos del cuerpo de cada uno aún permanecen un largo tiempo, hasta ser quemados o pudrirse.

Mira, pues, qué vamos a decir contra este argumento, d
si alguno considera que el alma, siendo una combinación de los factores existentes en el cuerpo, en lo que llamamos muerte perece la primera.

como *spérma*, parece algo difundido en la época. De modo que tal vez aquí se aluda no a una tesis muy precisa, sino a una idea extendida, y sostenida por pensadores diversos, pero entre los que estarían los médicos hipocráticos (y, tal vez, Filolao, que fue también médico).— ARISTÓTELES, en *Acerca del alma* 407b-408a, discute la teoría del alma como armonía, aunque sin referirse explícitamente al *Fedón*. También la rechaza LUCRECIO (en *De rerum natura* III 94-135), sin aludir a nuestro texto. Sobre el argumento, véase H. B. GOTTSCHALK, «Soul as *Harmonia*», *Phronesis* (1971), 179-198.— La objeción señala, en lo esencial, la íntima conexión entre alma y cuerpo y la imposibilidad de la supervivencia de uno de ambos desligado del otro. Con la teoría sobre la *anámnēsis*, Sócrates ya ha postulado y sostenido la preexistencia y existencia independiente del alma. Por eso le será fácil, apoyándose en lo ya tratado, rebatir a Simmias.

Entonces Sócrates le miró penetrantemente, como acostumbraba a hacer muchas veces, y sonriendo respondió:

—Justo, desde luego, es lo que dices Simmias. Si alguno de vosotros está mejor preparado que yo, ¿por qué no le da respuesta? Porque parece que ha manejado su razonamiento con coraje. No obstante, me parece que, antes de la respuesta, es conveniente escuchar a Cebes qué es
e lo que, por su parte, él le reprocha al coloquio, a fin de que, dándonos un tiempo, deliberemos qué vamos a contestar, y luego, tras oírle, lo admitiremos, si es que parece decir algo acorde, o, de lo contrario, entonces defenderemos el razonamiento. Conque venga, Cebes —prosiguió—, di qué es lo que a ti, a tu vez, te perturbaba.

—Ya lo digo —repuso Cebes—. Es que me parece que el razonamiento permanece aún en el mismo punto y, lo que ya decíamos en la conversación anterior, conserva el
87a mismo defecto. Respecto a que nuestra alma ya existía antes de acceder a esta figura ‹humana›, no me retracto en confirmar que está demostrado muy hábilmente y, si no es gravoso decirlo, también muy suficientemente. Pero que, cuando nosotros muramos, aún exista en algún lugar, no me parece de igual modo. No le concedo a la objeción de Simmias que no sea más fuerte y más duradera que el cuerpo el alma. Pues me parece que en todo esto le aventaja en mucho. ¿Entonces por qué, me puede decir el razonamiento [63], todavía desconfías, cuando ves que, al morir el individuo, la parte que es más débil aún subsiste?
b ¿No te parece que lo que es más duradero es necesario que aún se conserve durante ese tiempo? Pero respecto a esta pretensión, examina lo siguiente, por si tengo razón.

[63] Personificación del *lógos*. Recurso literario frecuente en Platón. Ver, p. ej., *Sofista* 238b, y, en este mismo diálogo, 89b-c.



El caso es que necesito, según parece, también yo, como Simmias, recurrir a un símil.

Me parece, pues, a mí que esto se dice como si uno acerca de un viejo tejedor que ha muerto dijera este argumento: que el hombre no ha muerto, sino que existe sano y salvo en algún lugar, y adujera como prueba testimonial el manto que lo cubría y que él había tejido, que estaba a salvo y no había perecido, y, si uno desconfiara de eso, le preguntaría si es más duradero el género de un hombre c
o el de un manto que está en uso y lo llevan, y al responder el otro que mucho más el del hombre, creería que tenía ya demostrado que de un modo absoluto el hombre estaba sano y salvo, puesto que aquello que era menos duradero no había perecido. Pero eso, creo, Simmias, no es así. Examina, pues, también tú lo que digo.

Cualquiera admitiría que dice una bobada el que dijera eso. Porque el tejedor ése, después de haber desgastado y tejido muchos mantos de tal clase, ha perecido después de muchos de aquéllos, pero antes del último, supongo, d
y de ningún modo por tal motivo es el ser humano más grosero ni más débil que un manto [64].

Y esta misma comparación, creo, podría admitirla el alma con relación al cuerpo, y si alguno dijera estas mismas cosas de una y otro me parecería hablar atinadamente, en el sentido de que el alma es muy duradera, y en cambio el cuerpo es más débil y de menor duración. Entonces podría argumentar que cada alma gasta muchos cuer-

[64] La analogía entre tejedor y manto tejido, por un lado, y alma y cuerpo por otro, nos presentaría, de aplicarse ajustadamente, al cuerpo como producto del alma. (Tal vez algo parecido a la teoría de la *psychē* como *spérma* que se presenta en el *Sobre la dieta*.) Pero es dudoso que Platón quiera aplicar el símil en todo su contenido.

pos, y especialmente cuando vive muchos años —pues aca-
so el cuerpo fluye y perece [65] aun en vida del individuo,
mientras que el alma reteje de continuo lo que se va
e gastando—, y, no obstante, puede ser necesario que,
cuando perezca el alma, se halle con su último tejido y
entonces ella perezca antes que este solo, y al morir el al-
ma entonces ya el cuerpo evidencie su naturaleza débil y
pronto se pudra y desaparezca. De manera que atendiendo
a este argumento no es válido confiar en que, una vez que
hayamos muerto, nuestra alma va a subsistir todavía
88a en algún lugar. Pues aun si alguien concediera al que argu-
menta incluso más de lo que tú dices, concediéndole que
no sólo nuestras almas existían en el tiempo anterior a
nuestro nacer, sino que nada impide que, incluso después
de morir, aún perduren las de algunos, y que existan, y
que muchas veces renazcan y que mueran repetidamente
—puesto que es por naturaleza algo tan fuerte el alma que
resiste el llegar a ser muchas veces—, concediéndole esto,
aún no le admitiría lo otro, que el alma no se fatigue en
los sucesivos nacimientos y no concluya al fin por perecer
en una de esas muertes. Pero esa muerte y la separación
b ésa del cuerpo que al alma le aporta la destrucción, nadie
puede afirmar que la conozca —ya que es imposible de
percibir para cualquiera de nosotros—. Y si esto es así,
no le conviene a nadie confiar ante la muerte, a no ser
para confiar estúpidamente, si no puede demostrar que el
alma es enteramente inmortal e imperecedera. En caso con-
trario, forzoso es que quien va a morir sienta temor por

[65] Aquí Burnet y otros han visto un eco heraclíteo. Véase, también el pasaje del *Banquete* 207d-e, sobre el continuo renovarse del cuerpo a lo largo de la vida humana.



su propia alma de que en la próxima separación del cuerpo
perezca completamente [66].

Después de haberles oído hablar, todos nos sentimos c
a disgusto, según nos confesamos después unos a otros,
porque nos parecía que, cuando ya estábamos fuertemente
convencidos por el razonamiento de antes, de nuevo nos
habían confundido y nos precipitaban en la desconfianza
no sólo respecto de los argumentos dichos antes, sino tam-
bién respecto a los que iban a exponerse, temiendo que
no fuéramos jueces dignos de nada, o bien que los temas
mismos fueran en sí poco de fiar.

EQUÉCRATES. — ¡Por los dioses, Fedón, que os discul-
po! Pues también a mí al oírte relatar ahora tal cosa se
me ocurre preguntarme: «¿A qué discurso ya vamos a dar d
crédito? Pues tan convincente como era el argumento que
Sócrates formulaba, ahora ha caído en la incertidumbre.»
A mí, pues, ahora y siempre me cautiva admirablemente
ese razonamiento de que nuestra alma es una especie de
armonía, y cuando ahora fue expuesto me recordó que tam-
bién a mí me había parecido eso. Así que bien necesito
de nuevo, como desde un comienzo, algún otro argumento
que venga a convencerme de que el alma del que muere
no perece con él. Dime, pues, ¡por Zeus! ¿cómo Sócrates
contrarrestó esa objeción? ¿Y qué? ¿También él, como de e
vosotros cuentas, se mostró apesadumbrado en algo, o no,
sino que vino suavemente en socorro de su argumentación?

[66] Que el alma sea «inmortal», en el sentido de que escape a la muerte como separación del cuerpo, no implica, señala esta objeción, que sea imperecedera, ya que, tal vez, sea destruida o consumida, por desgaste o por una aniquilación más prolongada. De ahí que Platón tendrá que insistir en que el alma es «inmortal» e «imperecedera» o «indestructible». Los dos adjetivos, usados con frecuencia como sinónimos, tendrán valores propios a partir de aquí.

¿Y la socorrió cabal, o insuficientemente? Todo eso cuéntanoslo lo más puntualmente que puedas.

FEDÓN. — En verdad, Equécrates, que, aunque muy a menudo había admirado a Sócrates, jamás sentí por él
89a mayor aprecio que cuando estuve allí a su lado. Porque yo admiré extraordinariamente en él primero esto: qué amablemente, y con qué afabilidad y afecto aceptó la réplica de los jóvenes, y luego cuán agudamente advirtió lo que nosotros habíamos sentido bajo el peso de sus argumentos, y qué bien, además, nos curó y, como a prófugos y derrotados, nos volvió a convocar y nos impulsó a continuar en la brega y a atender conjuntamente al diálogo.

EQU. — ¿Y cómo?

FED. — Yo te lo diré. Me hallaba yo a su derecha, sen-
b tado junto a su cama en un taburete, y él bastante más elevado que yo. Acariciándome entonces la cabeza y agarrándome los cabellos que me caían sobre el cuello —pues acostumbraba, en alguna ocasión, a jugar con mis cabellos—, dijo:

—Mañana tal vez, Fedón, te cortarás estos hermosos cabellos [67].

—Parece ser, Sócrates —contesté.

—No, si es que me haces caso.

—¿Por qué? —le dije yo.

—Hoy —dijo— también yo me cortaré los míos y tú éstos, si es que el razonamiento se nos muere y no somos
c capaces de revivirlo. Que yo, si fuera tú y se me escapara el argumento, haría el juramento, a la manera de los argivos [68], de no dejarme el pelo largo hasta vencer retomando el combate al argumento de Simmias y Cebes.

[67] Como signo de duelo por la muerte de Sócrates.

[68] Según cuenta HERÓDOTO (I 82), después de haber perdido la fortaleza de Tíreas, los argivos se cortaron la cabellera y juraron no dejársela crecer hasta recobrar la plaza.



—Pero es que —dije yo— se dice que contra dos ni siquiera Heracles es capaz.

—Entonces llámame a mí en tu ayuda, como tu Yolao [69], mientras que todavía hay luz.

—Te llamo desde luego —dije—, pero no como Heracles, sino como Yolao a Heracles.

—No habrá diferencia —dijo—. Pero primero tomemos la precaución de no experimentar un cierto sentimiento.

—¿Cuál es ése? —respondí.

—No vayamos a hacernos «misólogos» [70] —dijo él— co- d
mo los que se hacen misántropos. Porque no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos. Y la misología se origina del mismo modo que la misantropía. Pues la misantropía se infunde al haber confiado en algo a fondo sin entendimiento [71], y al considerar que una persona es enteramente auténtica, sana y de fiar, y descubrir algo más tarde que ésta es malvada y engañosa, y de nuevo con otra, y cuando esto le ha pasado a uno muchas veces y especialmente con los que uno podía creer más

[69] Al enfrentarse a la Hidra de Lerna, Heracles pidió el apoyo de su fiel compañero Yolao, para que le secundara en defenderse contra un monstruoso cangrejo y quemara los cuellos de la Hidra. Ver APOLODORO, II 5. La frase quedó como proverbial. Platón refiere el episodio mítico con algún detalle en *Eutidemo* 297b-d.

[70] Los *misólogoi*, los «que odian los argumentos», son lo opuesto a los *philólogoi*, como los *misánthrōpoi* lo son de los *philánthrōpoi*. La palabra es, tal vez, una invención de Platón, aunque de fácil creación. La usa en otros dos textos, en *Laques* 188c y en *Rep.* 411d.

[71] *áneu téchnēs* «sin un método», o una «técnica» o un «arte» (de conocer a los hombres). También los *lógoi*, argumentos y palabras deben ser manejados con una técnica o *téchnē*, como señala luego (90b). Esta *téchnē* de los razonamientos es la Lógica y la Dialéctica.

e íntimos y más familiares, chocando a menudo, al final acaba por odiar a todos y piensa que nada de nadie es sano en absoluto. ¿O no te has percatado que eso se produce así?

—En efecto —dije yo.

—¿Y no es algo feo —preguntó él— y resulta claro que el tal individuo sin pericia en los asuntos humanos intenta tratar a las personas? Porque, sin duda, si los tratara con pericia, habría advertido que sucede esto:
90a que los buenos y los malos son muy pocos los unos y los otros, y muchísimos los del medio [72].

—¿Cómo dices? —repliqué yo.

—Como pasa precisamente —dijo él— con las cosas muy grandes y muy pequeñas. ¿Crees que hay algo más raro que encontrar a un hombre tremendamente grande o pequeño, o a un perro o a cualquier otro ser? ¿O, en su caso, rápido, o lento, o feo o hermoso, o blanco o negro? ¿Acaso no te has dado cuenta que de todos esos seres los destacados en los extremos son raros y pocos, mientras que los del intermedio son corrientes e incontables?

—Desde luego que sí —dije yo.

b —¿No crees, pues —dijo—, que si se propusiera un certamen de maldad, incluso ahí serían pocos los que se mostraran los primeros?

—Es probable —dije yo.

—Probable, en efecto, —dijo—. Pero no es por ahí por donde son semejantes los razonamientos a los humanos —yo ahora, más bien, te seguía a ti que guiabas la marcha—, sino en ese otro respecto, en que, cuando uno se confía en un argumento como verdadero, sin la técnica

[72] Lo que caracteriza a la mayoría, el vulgo numeroso, es, justamente, su mediocridad en todos los órdenes, para el bien y el mal. Algo así dice Sócrates en *Critón* 44c.



en los argumentos, también después opina que es falso, siéndolo unas veces y no siéndolo otras, y así le sucede con uno y con otro, repetidamente. Y sobre todo los que se dedican a los razonamientos contrapuestos [73], sabes c
que acaban por creerse sapientísimos y por sentenciar por sí solos que en las cosas no hay ninguna sana ni firme ni tampoco en los razonamientos, sino que todas las cosas sin más van y vienen arriba y abajo [74], como las aguas del Euripo, y ninguna permanece ningún tiempo en nada.

—Desde luego —dije yo— que dices verdad.

—Conque, Fedón, sería lamentable el lance, si siendo un razonamiento verdadero, firme y susceptible de comprensión, luego por encontrarse junto a otros razonamien- d
tos que son de esa clase, que a los mismos unas veces parecen verdaderos y otras no, uno no se echara la culpa a sí mismo ni a su propia impericia, sino que concluyera en su resentimiento por rechazar alegremente la culpa de sí y echarla a los razonamientos y, desde entonces, pasara el resto de su vida odiando y calumniando a los razonamientos, y se quedara privado de la verdad y del conocimiento real de las cosas.

—¡Por Zeus! —dije yo—, sí que sería lamentable.

[73] En estos *antilogikoí lógoi*, o discursos contrapuestos, puede haber una referencia a ejercicios sofísticos como los *Discursos dobles*, o *Dissoì lógoi*, que hemos conservado, obra de un anónimo discípulo de Gorgias o de Protágoras. En trad. esp. de A. Piqué pueden leerse ahora (*Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, 1985, págs. 297 y sigs.). El fundador de ese método antinómico pudo ser Zenón de Elea o Protágoras, según señala Diógenes Laercio (IX 51), que «fue el primero en afirmar que, respecto a cualquier asunto, hay dos discursos contrarios».

[74] En todo este pasaje parece haber una clara alusión a las tesis de Heráclito sobre el continuo fluir y, quizás, a la forma extremada que tal teoría cobró en su discípulo Crátilo. Cf. *Crát.* 385e-386e, y 439c-440e.

—Por tanto, en primer lugar —dijo—, hemos de pre-
e cavernos de esto, y no dejemos entrar en nuestra alma la
sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en
los argumentos, sino que es mucho más probable que no-
sotros no estemos aún sanos, pero debemos portarnos va-
lientemente y esforzarnos en estar sanos, tú y los demás
con vistas al resto de vuestra vida, y yo con vistas a la muer-
91a te, porque yo corro el riesgo en el momento actual de no
comportarme filosóficamente en este tema, sino de obrar
por amor de la victoria, como los muy faltos de educa-
ción. Pues así ellos, cuando disputan acerca de algo, no
se esfuerzan en meditar cómo sea el razonamiento de aquello
que tratan, sino en que les parezca a los presentes del mis-
mo modo como ellos lo presentan. Ahora, pues, creo yo
que en este momento me diferenciaré de ellos tan sólo en
esto: no me empeñaré en que a los presentes les parezca
ser verdad lo que yo digo, a no ser por añadidura, sino
en que a mí mismo me parezca tal como justamente es.
b Pues calculo, querido camarada —mira qué interesada-
mente—, que si es verdad lo que yo digo, está bien el
dejarse persuadir. Y si no hay nada para el que muere,
entonces, al menos durante este tiempo mismo de antes
de morir, seré menos molesto a los presentes sin lamen-
tarme, y esa insensatez mía no va a perdurar —pues sería
malo—, sino que va a concluir al poco tiempo. Prepa-
rado ya así, Simmias y Cebes, voy —dijo él— al razona-
c miento. Vosotros, por tanto, si me hacéis caso, os cuida-
réis poco de Sócrates y mucho más de la verdad, y si en
algo os parece que digo lo cierto, lo reconoceréis, pero
si no, os opondréis con toda razón, precaviéndoos de que
yo en mi celo no os engañe a la vez que me engaño a
mí mismo, y me marche, como una abeja, dejándoos cla-
vado el aguijón.



Conque hay que marchar —dijo—. Primero apuntad-
me lo que decíais, si es que os parece que no lo recuerdo.
El caso es que Simmias, según pienso, desconfía y teme
que el alma, aun siendo algo más divino y más bello que
el cuerpo, perezca antes al ser como un tipo de armonía.
Cebes, en cambio, me pareció que me concedía esto: que d
el alma era más duradera que el cuerpo, pero veía esto
incierto para cualquiera, que el alma, tras gastar muchos
cuerpos y muchas veces, tras abandonar el último cuerpo,
no pereciera entonces también ella, y que eso sea justa-
mente su muerte, la destrucción del alma, puesto que el
cuerpo no cesa de morirse repetidamente. ¿Es entonces es-
te u otro tema, Simmias y Cebes, lo que tenemos que
examinar?

Ambos concordaban en que era así. e

—Ahora bien —preguntó—, ¿no admitís todos los ra-
zonamientos anteriores, o bien unos sí y otros no?

—Unos sí y otros no —dijeron los dos.

—¿Qué decís, pues —dijo él—, de aquel razonamiento
según el cual afirmábamos que el aprender era recordar,
y que, siendo eso así, era necesario que nuestra alma
hubiera existido ya en algún lugar antes de quedarse en- 92a
cadenada a este cuerpo?

—Por mi parte yo —dijo Cebes— quedé entonces ad-
mirablemente persuadido por él y ahora sigo apoyándolo
como a ningún razonamiento.

—Pues bien —dijo Simmias—, también yo estoy en esa
disposición, y mucho me asombraría si alguna vez llegara
a otra opinión sobre este tema.

Entonces replicó Sócrates:

—Sin embargo te va a ser necesario, oh huésped teba-
no, cambiar de opinión, si es que se mantiene esta creencia
de que la armonía es, de un lado, una cosa compuesta,

y que, de otro, el alma es una cierta armonía formada de los elementos en tensión en el cuerpo. Pues, sin duda, no
b te admitirás a ti mismo afirmar que estaba compuesta la armonía antes de que existieran aquellos elementos de los que ella debía formarse. ¿Acaso lo admitirás?

—De ningún modo, Sócrates —contestó.

—¿Adviertes, pues —dijo él—, que eso es lo que llegas a decir cuando afirmas que el alma existe antes de llegar a la forma del ser humano y al cuerpo, y que ella existe formada de elementos que aún no son? Pues, en efecto, la armonía no es para ti algo como eso a lo que comparas, sino que primero están la lira, las cuerdas y los sonidos,
c aún sin armonizar, y al final la armonía se compone de todos ellos y se destruye antes que ellos. Así que ¿cómo va a entonar este razonamiento tuyo con aquel otro?

—De ningún modo —dijo Simmias.

—Ahora bien —dijo él—, si es que a algún razonamiento le conviene estar bien entonado es a este de la armonía.

—Le conviene, sí —dijo Simmias.

—Pues éste —dijo— no lo tienes bien entonado. Así que mira cuál de los dos razonamientos eliges: que el conocimiento es recuerdo, o que el alma es una armonía.

—Prefiero mucho más el primero, Sócrates —dijo él—.
d Pues este otro se me ocurrió sin demostración de acuerdo con cierta verosimilitud y conveniencia, como opina también la mayoría de la gente. Pero yo soy consciente de que los argumentos que se fabrican sus demostraciones por medio de verosimilitudes son embaucadores, y si uno no se pone en guardia ante ellos, le engañan del todo con mucha facilidad, tanto en geometría como en todos los demás asuntos. Pero el razonamiento acerca de la rememoración y el aprendizaje ha sido expuesto mediante una propues-



ta [75] digna de ser aceptada. Quedó dicho, en efecto, que nuestra alma existe incluso antes de llegar al cuerpo, a la manera como existe la realidad que tiene el apelativo de «lo que es». Y yo esta hipótesis, según me convenzo, la he aceptado cabal y correctamente. Así pues, me es nece- e
sario, según parece, por tal razón no admitirme ni a mí ni a otro la afirmación de que el alma es armonía.

—¿Y qué te parece, Simmias —dijo él—, de este aspecto: te parece que a la armonía o a alguna composición le conviene el ser de modo distinto a como son aquellos ele- 93a
mentos de los que se compone? [76].

—De ningún modo.

—¿Ni tampoco, por consiguiente, hacer algo, según creo, o padecer algo distinto de lo que aquéllos hagan o padezcan?

Estuvo de acuerdo.

—¿No le corresponde, por tanto, a la armonía conducir a eso de lo que está formada, sino seguirlo?

Estaba de acuerdo.

—Mucho dista entonces la armonía de poderse mover o sonar o de oponerse en algún sentido a las partes de ella misma.

—Mucho, en efecto —contestó.

—¿Qué más? ¿No resulta la armonía ser así, cada armonía, según como sea armonizada?

[75] Traduzco así la palabra *hypóthesis*, que más adelante, en 94b, vierto por «hipótesis». Ya en Platón este término adquiere una acepción técnica. Así, en un conocido pasaje del *Menón* 86 ss. Pero el término aparece en otros diálogos, con sentidos aún no tan precisos; p. ej., en *Eut.* 11c, *Hip. May.* 302c y *Gorg.* 454c.

[76] Acerca de esta discusión un tanto complicada para rechazar la tesis del alma como armonía, remito al análisis de GALLOP, *Plato...*, páginas 156-167.

—No entiendo —contestó.

—¿O es que no —dijo él—, si se armoniza más y en
b mayor medida, si es que es posible que eso suceda, habría una armonía más y mayor, y si se armoniza menos y en menor medida, menos e inferior?

—Desde luego que sí.

—¿Sucede, pues, eso respecto del alma, de manera que aun en medida ínfima una sea más que otra, por ser más y mejor y por ser menos y peor eso mismo, alma?

—No, en modo alguno —respondió.

—Venga, pues, ¡por Zeus! ¿Se dice que el alma que tiene inteligencia y virtud es buena, y de la que tiene insen-
c satez y vicio que es mala? ¿Y se dice esto verazmente?

—Verazmente, desde luego.

—Entonces, los que postulan que el alma es armonía, ¿qué dirán que son éstas, la virtud y la maldad, en las almas? ¿Acaso de nuevo alguna otra armonia o inarmonía? ¿Que la una está bien armonizada, el alma buena, y, siendo armonía, tiene dentro de sí otra armonía, mientras que la otra es inarmónica ella y no tiene otra armonía dentro de sí?

—No sé yo —dijo Simmias— qué decirte. Pero está claro que algo por el estilo podría decir el que postule eso.

d —Sin embargo, está ya reconocido —dijo— que un alma no lo es en nada más ni menos que otra alma. Y el reconocimiento éste afirma que en nada es más ni mejor ni menos e inferior una armonía que otra armonía. ¿O bien?

—Desde luego.

—Y la armonía que no es ni más ni menos no está armonizada ni más ni menos. ¿Es así?

—Lo es.



—¿La que no está ni más ni menos armonizada participa de la armonía en más o en menos, o por igual?

—Por igual.

—Por tanto, el alma, puesto que no es ni más ni menos que otra alma eso mismo, alma, ¿no está armonizada ni e
más ni menos?

—Desde luego que no.

—Y en tal estado, ¿no puede participar en mayor medida ni de la armonía ni de la inarmonía?

—No, desde luego.

—Y en tal estado, ¿acaso puede participar en algo más de la maldad o de la virtud un alma que otra, si es que la maldad fuera una inarmonía y la virtud una armonía?

—En nada más.

—Y es más, Simmias, de acuerdo con el razonamiento 94a
correcto, ninguna alma participará de la maldad, si es que es una armonía. Pues, ciertamente, siendo ella por completo eso mismo, armonía, nunca podría participar de la inarmonía.

—No, ciertamente.

—Ni, por tanto, el alma, siendo por completo alma, de la maldad.

—¿Cómo podría, de acuerdo con lo que hemos reconocido?

—Por lo tanto, de acuerdo con ese razonamiento nuestro todas las almas de todos los seres vivos serán igualmente buenas, si es que resultan ser por naturaleza todas igualmente eso mismo, almas.

—Así me lo parece, Sócrates —contestó.

—¿Es que te parece que nuestro argumento está bien expuesto —dijo él— y que puede suceder eso, si es correcta b
la hipótesis de que el alma es armonía?

—No, en modo alguno —contestó.

—¿Qué? —prosiguió—. ¿De todo lo que hay en el ser humano dices que hay otra cosa que mande sino el alma, y especialmente si es sensata?

—Yo no.

—¿Acaso cediendo a las afecciones del cuerpo u oponiéndose a ellas? Quiero decir algo como esto, que, por ejemplo, al estar con fiebre y calentura ‹el alma› impulsa a lo contrario, a no beber, y teniendo hambre a no comer, y en otros muchos casos vemos que el alma se opone a
c las inclinaciones del cuerpo. ¿O no?

—Desde luego que sí.

—Ahora bien, ¿no reconocimos, además, en nuestro coloquio de antes que el alma, de ser una armonía, jamás podría cantar en sentido contrario a las tensiones, relajaciones, vibraciones y cualquier otra afección que experimentaran aquellos elementos de los que ella resulta componerse, sino que seguiría a éstos y jamás los guiaría?

—Lo hemos reconocido. ¿Cómo no?

—Pues ¿qué? ¿Ahora no parece que hace todo lo contrario, al guiar a todo aquello de lo que se afirma que
d ella resulta, y oponerse casi en todo a lo largo de toda la vida y gobernarlo de maneras varias, unas veces por medio de castigos más violentamente y con dolores, en el caso de la gimnástica y de la medicina, y otras de modo más suave, bien amenazando, bien aconsejando, al dialogar con los deseos, los enfurecimientos y los temores, como si ella fuera ajena a tal objeto? Un buen ejemplo es lo que Homero ha escrito en algún lugar de la *Odisea*, donde de Odiseo dice:

*Golpeándose el pecho amonestó a su corazón con esta frase:*
e *«Sopórtalo, pues, corazón, que cosas más perras soportaste antaño»* [77].

[77] Los dos versos son de la *Odisea* XX 17-18. Platón los cita de nuevo en la *Rep.* III 390d, y sólo el último en *Rep.* IV 441b. Aquí, con el propósito de recalcar la oposición entre la parte racional y la impulsiva del alma.



¿Acaso crees que el poeta compuso estos versos pensando que el alma era una armonía y sólo capaz de ser conducida por los sentimientos del cuerpo, o más bien que era capaz de conducirlos ella y dominarlos, y que era ella algo mucho más divino que según la armonía?

—¡Por Zeus, Sócrates, así me lo parece!

—Por consiguiente, amigo, de ningún modo está bien para nosotros que se diga que el alma es una cierta armonía. No estaríamos de acuerdo, según se ve, ni con Homero, 95a
divino poeta, ni tampoco con nosotros mismos [78].

—Así es —contestó.

—¡Vaya, pues! —dijo Sócrates—. Lo de Armonía, la Tebana [79], se nos hizo propicio, según parece, atinadamente. ¿Qué pasará ahora con Cadmo, Cebes? ¿Cómo nos lo propiciaremos y con qué argumento?

—Me parece que tú lo encontrarás —dijo Cebes—. Que este razonamiento acerca de la armonía lo has expuesto, a mi parecer, de modo sorprendente. Pues al decir Simmias en qué tenía dificultades, me preguntaba muy a fondo si alguien podría manejar algo contra su argumento. Muy sorprendente, pues, me pareció enseguida que no re- b
sistiera el primer embate de tu razonamiento. No me sorprendería ya que también al argumento de Cadmo le pasara lo mismo.

[78] Para Sócrates, desde luego, lo que importa es la concordancia «con nosotros mismos». La concordancia con Homero, por muy poeta divino que sea, es algo secundario. A Homero se le expulsaría de una ciudad bien gobernada, según el libro X de la *República* platónica.

[79] La divina Armonía, hija del dios Ares y la diosa Afrodita, fue otorgada para esposa a Cadmo, el fundador de Tebas, según un famoso mito de los orígenes de esa ciudad.

—Amigo mío —dijo Sócrates—, no hables demasiado, no sea que algún maleficio nos envuelva el razonamiento que va a darse. Pero de eso ya se ocupará la divinidad; nosotros, a la manera homérica [80], yendo al cuerpo a cuerpo, probemos si dices algo firme. Lo fundamental de lo que expones es algo así. Pretendes que quede demostrado
c que nuestra alma es indestructible e inmortal, si es que un filósofo que va a morir, en la confianza y la creencia de que, cuando haya muerto, allí lo pasará bien, mucho mejor que si acabara de vivir en otro tipo de vida, no haya mantenido una confianza insensata y boba. El mostrar que el alma es algo firme, de forma divina, y que ya existía antes de que nosotros naciéramos, no impide en nada, dices, todo eso, que no indique inmortalidad, sino sólo que el alma es algo muy duradero y que ya existía antes en algún lugar durante un tiempo incalculable, y que conocía y realizaba un montón de cosas. Pero en nada más ⟨prueba⟩
d que era inmortal, sino que el mismo hecho de allegarse a un cuerpo humano le es a ella el principio de su destrucción, como una enfermedad. Y pasando fatigas viviría entonces esta vida y, al final, se destruiría en lo que llamamos muerte. Y afirmas también que nada difiere si se allega al cuerpo una sola vez o si muchas, al menos respecto del temor que todos sentimos. Pues conviene sentir temor, si es que uno no es insensato, a quien no sabe ni puede dar razón de que es inmortal. Esto es más o menos, creo,
e Cebes, lo que dices. Y a propósito, lo reexpongo repetidamente para que no se nos pase algo por alto, y para que añadas o suprimas algo, si tú quieres.

[80] No se ve muy bien con qué intención Platón usa la expresión adverbial «a la manera homérica», ya que el contexto no invita a consultar ningún pasaje en los poemas. Tal vez sólo quiere decir «intrépidamente, como héroes homéricos».



Y Cebes contestó:

—Lo que es yo, no necesito ni añadir ni suprimir nada por el momento. Eso es lo que digo.

Entonces, Sócrates, demorándose durante un rato y examinando algo consigo mismo, dijo:

—No es nada trivial, Cebes, el asunto que investigas. Porque hay que ocuparse a fondo y en conjunto de la causa de la generación y de la destrucción [81]. Así que yo voy 96a
a contarte sobre este tema, si quieres, mis propias experiencias. Luego, si te parecen útiles las cosas que te diga, puedes usarlas para apoyar lo que tú dices.

—Pues sí que quiero —contestó Cebes.

—Escucha, pues, que voy a contártelo. El caso es que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza» [82]. Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por

[81] La expresión merece ser citada en griego: *perì genéseōs kaì phthorâs tḕn aitían diapragmateúsasthai*. El término *aitía* «causa» es el vocablo clave en toda esta sección y discusión. Previa a la distinción aristotélica de las causas, es el *dià tí*, el porqué de las cosas, pero la causalidad buscada tiene también su aspecto de causa final. Véanse los artículos de G. VLASTOS, «Reasons and Causes in the *Phaedo*», *Philos. Review* (1961), 291-325, y de E. L. BURGE, «The Ideas as *Aitíai* in the *Phaedo*», *Phronesis* (1971), 1-13.

[82] Esta historia intelectual que aquí comienza Sócrates puede verse como un relato autobiográfico (y, en ese caso, cabe dudar de la autenticidad de la última parte, la que se refiere al descubrimiento de las Ideas como causas de lo real, que la mayoría de los estudiosos consideran platónica, y no socrática), o bien interpretarla como un esquema del desarrollo de la filosofía helénica: los filósofos de la naturaleza-Anaxágoras-Sócrates-Platón.— «Investigación de la naturaleza» corresponde a *phýseōs historía*. Este término, *historía*, que designará propiamente al relato histórico, conserva aún su significado primario de «investigación» o «inquisición».

b qué perece y por qué es. Y muchas veces me devanaba la mente examinando por arriba y abajo, en primer lugar, cuestiones como éstas: «¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos [83], cuando se desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire, o el fuego? [84]. ¿O ninguno de estos factores, sino que el cerebro es quien presenta las sensaciones del oír, ver, y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse, de acuerdo con ellas, se origina el conocimiento? [85]. Y, además, examinaba las destrucciones de esas cosas, y los acontecimientos del cielo
c y la tierra, y así concluí por considerarme a mí mismo como incapaz del todo para tal estudio. Te daré un testimonio suficiente de eso. Que yo incluso respecto de lo que antes sabía claramente, al menos según me parecía a mí y a los demás, entonces con esta investigación me quedé tan enceguecido que desaprendí las cosas que, antes de eso, creía saber, por ejemplo, entre otras cosas, por qué crece un ser humano. Pues antes creía que eso era algo evidente para cualquiera, que era por el comer y beber. Cuando

[83] Acaso esto sea doctrina de Arquelao de Atenas, que fue discípulo de Anaxágoras, y, según Teofrasto, maestro de Sócrates.

[84] EMPÉDOCLES, en su fr. 105, dice: «La sangre en torno al corazón constituye el pensamiento para los humanos.» Según Diógenes de Apolonia, el aire es «alma y pensamiento para los seres vivos». Que el fuego sea el motor del pensamiento parece atribuible a Heráclito, aunque sin que podamos aducir un fragmento concreto para el caso. En fin, todas estas alusiones de Sócrates, dichas a modo de ejemplo y con un retintín irónico, no pretenden dar una referencia exacta.

[85] El primero en afirmar que el cerebro, y no el corazón o el diafragma, era el centro de la actividad intelectual, fue Alcmeón de Crotona. Sostuvo, además, que «todas las percepciones están estrechamente vinculadas con el cerebro», según testimonia Teofrasto.



a partir de los alimentos se añadían carnes a las carnes y hueso a los huesos, y así, según el mismo cálculo, a las d demás partes se les añadía lo connatural a cada una, y entonces, en resumen, el volumen que era pequeño se hacía luego mayor, así también el hombre pequeño se hacía grande. Así lo creía entonces. ¿No te parece que sensatamente?

—A mí sí —contestó Cebes.

—Examina ahora también esto. Creía yo tener una opinión acertada cuando un hombre alto que estaba junto a otro bajo me parecía que era mayor por su cabeza [86], y así también un caballo respecto de otro caballo. Y en cosas e aún más claras que ésas: el diez me parecía ser más que el ocho por el añadirle el dos, el doble codo ser mayor que el codo por llevarle de ventaja la mitad de su extensión.

—Bueno, y ahora —preguntó Cebes—, ¿qué opinión tienes sobre eso mismo?

—Muy lejos, ¡por Zeus! —dijo—, estoy yo de creer que sé la causa de cualquiera de esas cosas, yo que ni siquiera admito que cuando se añade uno a lo uno, o lo uno a lo que se ha añadido se haya hecho dos (o lo añadido), o que lo añadido y aquello a lo que se añadió mediante la adición de lo uno con lo otro se haya vuelto dos. Pues me pregunto sorprendido si cuando cada uno 97a de ellos existía por separado, entonces era uno cada uno y no eran entonces dos, y sí cuando se sumaron ambos; por tanto ésta sería la causa del llegar a ser dos, el encuentro de quedar colocados uno junto al otro. Y tampoco cuando alguien escinde una unidad, puedo ya convencerme de que b

[86] Tanto el dativo griego *kephalêi*, como el sintagma castellano con la preposición «por», pueden indicar causa, o bien, relación: «en una cabeza».

ésa es la causa a su vez, la división, del llegar a ser dos.
Pues la causa de que se produzca el dos resulta contraria
a la anterior. Entonces era porque se conducía uno junto
al otro y se añadía ésta y aquél, y ahora porque se aparta
y se aleja el uno del otro. Ni siquiera sé por qué causa
se produce lo uno, según me digo a mí mismo, ni de nin-
guna otra cosa, en resumen, por qué nace o perece o es,
según ese modo de proceder, sino que me fabrico algún
otro yo mismo a la ventura, y de ningún modo sigo el
anterior.

c Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un
libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es
la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo [87],
me sentí muy contento con esa causa y me pareció que
de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa
de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenado-
ra lo ordenaría y todo y dispondría cada cosa de la manera
que fuera mejor [88]. Así que si uno quería hallar respecto
de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o exis-
te, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le
d es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. Según
este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una

[87] Éste es el gran descubrimiento de ANAXÁGORAS (frs. 12-14 DK), que el universo está ordenado por la «Mente» o la «Inteligencia», que de ambas maneras, a mi parecer, puede traducirse el término *noûs*. La traducción de *noûs* por «intelecto» me parece, en cambio, hoy un tanto obsoleta.

[88] Esa teleología del proceso cósmico va a ser expuesta años después por Platón en el *Timeo*, con la actuación de un demiurgo divino y racional. (Ver *Timeo* 29-34, 44d-46a, y 68e-71a.) Como señala GALLOP, *Plato...*, pág. 175: «Este pasaje marca la transición de una concepción mecanicista a una concepción teleológica del orden natural, que iba a dominar la ciencia europea durante los próximos dos mil años.»



persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de
las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo. Y for-
zoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el
saber acerca de lo uno y lo otro es el mismo. Reflexionan-
do esto, creía muy contento que ya había encontrado un
maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuer-
do con mi inteligencia, Anaxágoras; y que él me aclararía,
primero, si la tierra es plana o esférica [89], y luego de acla- e
rármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome
lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma.
Y si afirmaba que ella está en el centro [90], explicaría cómo
le resultaba mejor estar en el centro. Y si me demos-
traba esto, estaba dispuesto a no sentir ya ansias de otro 98a
tipo de causa. Y también estaba dispuesto a informarme
acerca del sol, y de la luna y de los demás astros, acerca
de sus velocidades respectivas, y sus movimientos y demás
cambios, de qué modo le es mejor a cada uno hacer y
experimentar lo que experimenta. Pues jamás habría su-
puesto que, tras afirmar que eso está ordenado por la inte-
ligencia, se les adujera cualquier otra causa, sino que lo
mejor es que esas cosas sean así como son. Así que, al b
presentar la causa de cada uno de esos fenómenos y en
común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada
uno y el bien común para todos [91]. Y no habría vendido

[89] Los milesios pensaban que la tierra era plana, y Anaximandro sostuvo que era cilíndrica. La esfericidad de la tierra parece una idea pitagórica, mantenida por Parménides. También pensaba Pitágoras, y el mismo Parménides, que el universo, en cuyo centro estaba la tierra, era esférico. (Ver DIÓGENES LAERCIO, III 48, y IX 21.)

[90] Que la tierra ocupaba el centro del universo era la opinión mantenida por la mayoría de los filósofos de la naturaleza, según dice ARISTÓTELES, *De caelo* 293a.

[91] En definitiva, ya aquí se apunta que el motor último u objetivo final, en un mundo ordenado inteligentemente, habrá de ser el Bien.

por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor.

Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna
c causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas [92]. Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces
d de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil
e cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro! [93],

[92] Es interesante confrontar la opinión de ARISTÓTELES sobre la teoría de Anaxágoras, que el estagirita expresa en su *Metafísica* A4, 985a18 ss.

[93] «¡Por el perro!» es una expresión de juramento predilecta de Sócrates. Un eufemismo que evita la mención del nombre de un dios. Cf.



según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por 99a
la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar [94]. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería b
un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa [95]. A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. Por este motivo, el uno implantando un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire [96]. En cambio, la facultad para que estas c
mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así

*Gorgias* 482b (y comentario *ad loc.* de DODDS, *Los griegos...*, Oxford, 1959).

[94] Sócrates había tenido, en efecto, esa posibilidad de fuga, como se cuenta en el *Critón*, y la había rechazado.

[95] La diferencia entre causa y condición material está ya aquí bien marcada. En el *Timeo* 46d ss., Platón vuelve sobre el tema, profundizando en la distinción. Sobre esta distinción volverá, luego, Aristóteles en su teoría de las causas.

[96] Sostenedores de tales tesis fueron Empédocles para la primera, y Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito para la segunda, según ARISTÓTELES, *De caelo* 295a y 294b.

estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo. Pues yo de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro
*d* —dijo—, ¿quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura [97] en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?

—Desde luego que lo quiero, más que nada —respondió.

—Me pareció entonces —dijo él—, después de eso, una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del
*e* sol [98]. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto
sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que *100a*
examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto [99] que juzgo más inconmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero. Pero quiero exponerte con más claridad lo que digo; pues me parece que tú ahora no lo comprendes.

—No, ¡por Zeus! —dijo Cebes—, no del todo.

—Sin embargo —dijo él—, lo que digo no es nada *b*
nuevo, sino lo que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer. Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas ve-

---

[97] La expresión *deúteros ploûs* «segunda navegación» alude a la que tiene que hacerse a fuerza de remos, a falta de viento propicio, y, en otra acepción, al viaje menos perfecto y más seguro. Es, pues, en un sentido figurado, un método inferior al óptimo para alcanzar un fin propuesto, pero un método más seguro y esforzado. Véase otro ejemplo de tal expresión en el *Filebo* 19c. Aquí ese viaje sería el emprendido con el recurso metódico a la teoría de las Ideas. Sobre comentarios, remito a las notas de GALLOP, *Plato...*, págs. 176 y sigs., con su bibliografía.

[98] El símil, que ya Platón nos advierte que no debe tomarse por completo al pie de la letra, ya que los *lógoi* no son *eikónes* de lo real, ha recordado a los estudiosos de Platón el símil de *Rep.* VII 515e-516b, donde se cuenta que el evadido de la Caverna no puede contemplar el mundo luminoso real de frente, pues quedaría deslumbrado, sino que tiene que contemplarlo mediante sus reflejos en el agua. Esa semejanza en el símil ha hecho que algunos intérpretes vean en el texto que comentamos unos alcances que nos parecen excesivos.



[99] *hypothémenos lógon*. Más adelante se emplea, en vez de *lógos*, el término más específico de *hypóthesis*, así en 101d; y se habla de atenerse a una hipótesis o suponerla. Se trata de un método hipotético de claro valor deductivo o inductivo. Las consecuencias de tal presupuesto deben, pues, revalidar el supuesto, mediante la concordancia. Para ese «concordar», el término griego es *symphōneîn*. El método hipotético está bien comentado por numerosos autores. A veces se ha destacado su origen en el campo de las matemáticas. Ver, p. ej., K. SAYRE, *Plato's Analytical Method*, Chicago, 1969, págs. 20-28, y GALLOP, *Plato...*, págs. 178 y sigs.

ces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase. Si me concedes y admites que eso existe, espero que te demostraré, a partir de ello, y descubriré la causa de que el alma es inmortal.

c —Pues bien —contestó Cebes—, con la seguridad de que lo admito, no vaciles en proseguir.

—Examina, entonces —dijo—, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. Admites este tipo de causa?

—Lo admito —contestó.

—Por tanto —prosiguió—, ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Conque, si al-
d guien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones —pues me confundo con todas las demás— y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas
e por la belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo bello son bellas las cosas bellas. ¿No te lo parece también a ti?

—Me parece.



—¿Y, por tanto, por la grandeza son grandes las cosas grandes y las mayores mayores, y por la pequeñez son las pequeñas pequeñas?

—Sí.

—Tampoco entonces le admitirías a nadie que dijera que uno es mayor que otro por su cabeza, y que el menor es
menor por eso mismo, sino que mantendrías tu testimonio 101a
de que tú no afirmas sino que todo lo que es mayor que otro es mayor no por ninguna otra cosa, sino por la grandeza; y lo menor por ninguna otra cosa es menor sino por la pequeñez, y a causa de eso es menor, a causa de la pequeñez. Temeroso, pienso, de que no te oponga alguno un argumento contrario, si afirmas que alguien es mayor por la cabeza y a la vez menor, en primer lugar que por la misma cosa sea lo mayor mayor y lo menor menor, y después que por la cabeza que es pequeña sea lo mayor mayor,
y que eso resulte ya monstruoso, que por algo pequeño b
sea alguien grande. ¿O no puedes temer tal cosa?

Y Cebes, riendo, contestó:

—Yo, sí.

—Por tanto, —dijo él—, ¿temerías decir que diez son más que ocho por dos, y que por esta causa los sobrepasan, y no por la cantidad y a causa de la cantidad? ¿Y también que el doble codo es mayor que el codo por la mitad, y no por la longitud? Sin duda, ese temor será el mismo.

—En efecto —dijo él.

—¿Y qué? ¿No te precaverás de decir que, al añadirse
una unidad a otra, la adición es causa de la producción c
del dos, o, al escindirse, la escisión? Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por participar cada una de la propia esencia de que participa y en estos casos no encuentras

ninguna otra causa del producirse el dos, sino la participación en la dualidad, y que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad lo que va a ser uno, y, en cuanto a las divisiones ésas y las sumas y todos los demás refinamientos, bien puedes mandarlos a paseo, dejando que a ellas respondan los más sabios que
d tú. Tú, temeroso, según el dicho, de tu propia sombra y tu inexperiencia, ateniéndote a lo seguro de tu principio básico, así contestarías. Y si alguno se enfrentara a tu mismo principio básico, lo mandarías a paseo y no le responderías hasta haber examinado las consecuencias derivadas de éste, si te concuerdan entre sí o si son discordantes. Y cuando te fuera preciso dar razón de este mismo, la darías de igual modo, tomando a tu vez como principio básico otro, el que te pareciera mejor de los de arriba, hasta
e que llegaras a un punto suficiente. Pero, al mismo tiempo, no te enredarías como los discutidores, discutiendo acerca del principio mismo y lo derivado de él si es que querías encontrar algo acerca de lo real. Pues esos discutidores no tienen, probablemente, ningún argumento ni preocupación por eso, ya que con su sabiduría son a la vez capaces de revolverlo todo y, no obstante, contentarse a sí mismos [100].
102a Pero tú, si es que perteneces al grupo de los filósofos, creo que harías como yo digo.

—Ciertísimo es lo que dices —afirmaron a la par Simmias y Cebes.

EQUÉCRATES. — ¡Por Zeus, Fedón, que razonablemente! Me parece, en efecto, que él lo expuso todo claramente, incluso para quien tuviera escaso entendimiento.

[100] Como un ejemplo de tales embrollos retóricos, ver la escena y la discusión en *Eutidemo* 300e-304b.



FEDÓN. — Desde luego que sí, Equécrates, y así pareció a todos los presentes.

EQU. — Y también a nosotros los ausentes que ahora lo escuchamos. Conque ¿qué fue lo que se dijo después de eso?

FED. — Según yo creo, después que se hubo concedido eso, y se reconocía que cada una de las ideas era algo [101]
y que las otras cosas tenían sus calificativos por participar b
de ellas, preguntó, tras lo anterior, esto:

—¿Si dices que eso es así, cuando afirmas que Simmias es mayor que Sócrates y menor que Fedón, entonces dices que existen en Simmias las dos cosas: la grandeza y la pequeñez?

—Sí.

—Entonces, pues —dijo él—, ¿reconoces que el que Simmias sobrepase a Sócrates no es, en realidad, tal cosa
como se dice en las palabras? Pues, sin duda, no está en c
la naturaleza de Simmias el sobrepasarle por el hecho de ser Simmias, sino por el tamaño que es el caso que tiene. Ni tampoco sobrepasa a Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates tiene pequeñez en comparación con la grandeza de Simmias.

—Es verdad.

—¿Ni tampoco es aventajado por Fedón, por el hecho de que Fedón es Fedón, sino porque Fedón tiene grandeza en comparación con la pequeñez de Simmias?

[101] Por vez primera en este diálogo, se usa *eîdos* en el sentido estricto de «Idea» platónica. Antes *eîdos* se había empleado en la acepción corriente de «tipo», p. ej., en expresiones como «un tipo de causa» *(eîdos tês aitías)*. La frase que ahora traducimos puede también interpretarse dando un valor fuerte existencial al verbo «ser», como hace en su versión Eggers, que traduce: «se quedó en que cada una de las Ideas existe». En griego reza: *hōmologeîto eînaí ti hékaston tôn eidôn.*

—Así es.

—Así pues, Simmias recibe el calificativo de pequeño
y de grande, estando en medio de ambos, oponiendo su
d pequeñez a la grandeza para que la sobrepase, y presentan-
do su grandeza que sobrepasa la pequeñez.

Y, sonriendo a la vez, comentó:

—Parece que voy a hablar como un libro, pero, bueno, es así como lo digo.

Se admitió.

—Y lo digo por este motivo, que quiero que opines
como yo. A mí me parece que no sólo la grandeza en sí
jamás querrá ser a la vez grande y pequeña, sino que tam-
poco la grandeza que hay en nosotros aceptará jamás la
pequeñez ni estará dispuesta a ser superada, sino que, una
de dos, o huirá y se retirará cuando se le acerque lo con-
e trario, lo pequeño, o bien perecerá al llegar éste. Si se que-
da y admite la pequeñez no querrá ser distinta a lo que
era. Como yo, que he recibido y acogido la pequeñez, sien-
do aún el que soy, y en este mi yo soy pequeño. Pero
el principio en sí, siendo grande, no habría soportado ser
pequeño. Así, y de este modo, también la pequeñez que
hay en nosotros no estará nunca dispuesta ni a hacerse
grande ni a serlo, ni tampoco ninguno de los contrarios,
mientras permanezca siendo aún lo que era, ⟨estará dis-
103a puesto⟩ a volverse a la par su contrario y a serlo, sino
que, en efecto, se aleja y perece en ese proceso.

—Por completo, así me lo parece —contestó Cebes.

—Entonces dijo uno de los presentes, al oír esto —quién fue no me acuerdo claramente—:

—¡Por los dioses! ¿No hemos reconocido en el coloquio anterior lo contrario de lo que ahora se dice, que de lo pequeño nace lo mayor y de lo mayor lo pequeño, y que ésta era sencillamente la generación de los contrarios? En cambio, ahora me parece que se dice que eso no puede suceder jamás.



Sócrates, volviendo entonces la cabeza, al escucharle, replicó:

—Valientemente nos lo has recordado. Sin embargo, b
no adviertes la diferencia entre lo que ahora se ha dicho
y lo de entonces. Entonces, pues, se decía que una cosa
contraria nacía de una cosa contraria, y ahora que lo con-
trario en sí no puede nacer de lo contrario en sí, ni tampo-
co lo contrario en nosotros ni en la naturaleza. Entonces,
en efecto, hablábamos acerca de las cosas que tienen los
contrarios, nombrándolas con el nombre de aquéllos, mien-
tras que ahora hablamos de ellos mismos, por cuya presen-
cia las cosas nombradas reciben su nombre. Y de estos c
mismos decimos que jamás estarán dispuestos a ser motivo
de generación recíproca.

Y entonces lanzó una mirada a Cebes y preguntó:

—¿Acaso de algún modo, Cebes, te ha perturbado también a ti algo de lo que éste objetó?

—No me ha pasado eso —dijo Cebes—. Aunque no digo que no me perturben muchas cosas.

—Hemos reconocido, por tanto —dijo él—, sencillamente esto: que lo contrario jamás será contrario a sí mismo.

—Completamente —respondió.

—Examina, por favor, también lo siguiente, si vas a estar de acuerdo en que llamas a algo caliente y frío.

—Yo sí.

—¿Acaso lo mismo que nieve y fuego?

—No, ¡por Zeus!, yo no. d

—Entonces, ¿es algo distinto del fuego lo caliente, y algo diferente de la nieve lo frío?

—Sí.

—Pero creo que esto, al menos, te parece también a ti, que jamás la nieve, mientras exista, aceptará lo caliente, como decíamos en la charla anterior, para mantenerse en lo que era, nieve y, a la vez, caliente, sino que, al acercársele el calor, o cederá su lugar ante él o perecerá.

—Desde luego.

—También el fuego, al acercársele el frío, o se retirará o perecerá, pero jamás soportará admitir el frío y continuar siendo lo que era, fuego y, a la vez, frío.

*e* —Dices verdad —contestó.

—Es posible entonces —dijo él—, con respecto a algunas de tales cosas, que no sólo la propia idea se adjudique su propio nombre para siempre, sino que también lo haga alguna otra cosa que no es ella, pero que tiene su figura [102] siempre, en cuanto existe. En el siguiente ejemplo, quizá quedará más claro lo que digo. Lo impar es preciso que siempre, sin duda, obtenga este nombre que ahora decimos, ¿o no?

—Desde luego que sí.

—Pues pregunto esto: ¿acaso es el único de los entes
104*a* o hay también algún otro que no es exactamente lo impar, pero al que, sin embargo, hay que denominarlo también siempre con ese nombre por ser tal por naturaleza que nunca se aparta de lo impar? Me refiero a lo que le ocurre al tres y a otros muchos números. Examínalo acerca del tres. ¿No te parece que siempre hay que llamarlo por su propio

[102] He traducido por «figura» la palabra *morphé*. Otros prefieren «estructura» (Eggers) o «carácter» (Robin) o «carácter formal» (Hackforth). Ahora bien, las diferencias de matiz entre este término y el de *eîdos* son muy ligeras. Eggers cree que hay un matiz, entendiendo que *morphé* alude siempre a la disposición formal. Por lo demás, entre *eîdos* e *idéa*, para designar el concepto platónico de «Idea», parece haber una sinonimia total. Hay en este pasaje (entre 104c-d) numerosos ejemplos de este uso.



nombre y también por el de impar, aunque no sea éste lo mismo que el tres? Pero, no obstante, por naturaleza son así el tres, el cinco, y la mitad entera de los números que, aunque no son exactamente lo mismo que lo impar, siempre cada uno de ellos es impar. Y, por otro lado, el *b*
dos, el cuatro y toda la serie opuesta de los números, no siendo lo que es exactamente par, sin embargo son pares todos y cada uno de ellos. ¿Lo admites, o no?

—Pues ¿cómo no? —contestó.

—Medita, por tanto, lo que quiero demostrarte —dijo—. Es lo siguiente: que parece que no sólo los contrarios en sí no se aceptan, sino que también las cosas que, siendo contrarias entre sí, albergan esos contrarios siempre, parece que tampoco éstas admiten la idea contraria a la que reside en ellas, sino que, cuando ésta sobreviene, o bien perecen o se retiran. ¿O no afirmamos que el tres *c*
incluso perecerá o sufrirá cualquier otra cosa, antes que permanecer todavía siendo tres y hacerse par?

—Desde luego que sí —dijo Cebes.

—Y, sin embargo, el dos no es contrario al tres.

—Pues no, en efecto.

—Por lo tanto, no sólo las ideas contrarias no soportan la aproximación mutua, sino que también hay algunas otras cosas que no resisten tal aproximación.

—Muy verdadero es lo que dices —contestó.

—¿Quieres, pues —dijo él—, que, en la medida en que seamos capaces, delimitemos cuáles son éstas?

—Desde luego.

—¿Acaso pueden ser, Cebes —dijo él—, aquellas que *d*
cuando dominan obligan no sólo a albergar la idea en sí, sino también la de algo como su contrario siempre?

—¿Cómo dices?

—Como decíamos hace un momento. Sabes, en efecto, que a las cosas que domine la idea del tres no sólo les es necesario ser tres, sino también ser impares.

—Desde luego que sí.

—A lo de tal clase, afirmamos, la idea contraria a aquella forma que lo determina jamás puede llegarle.

—Pues no.

—¿Y es determinante la idea de lo impar?

—Sí.

—¿Es contraria a ésta la idea de lo par?

—Sí.

e —Al tres, por consiguiente, jamás le llegará la idea de lo par.

—No, desde luego.

—Entonces no participa el tres en lo par.

—No participa.

—Por tanto, el tres es no par.

—Sí.

—Eso es, pues, lo que decía yo que definiéramos. Qué clase de cosas son las que, no siendo contrarias a algo, sin embargo no aceptan esa cualidad contraria. Por ejemplo, en este caso, el tres que no es contrario de lo par de ningún modo lo acepta, pues lleva en sí siempre lo contrario a éste, y el dos igual frente a lo impar, y el fuego frente a lo frío, y así otros muy numerosos ejemplos.
105a Conque mira si lo defines de este modo: que no sólo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que la idea en sí se presenta, eso que la conlleva jamás acepta la idea contraria de la que está implicada en él. Recuérdalo otra vez, pues no es muy malo oírlo repetidamente. El cinco no aceptará la cualidad de lo par, ni su doble, el diez, la de lo impar. Así que éste, contrario él a otra cosa,



sin embargo no aceptará la cualidad de lo impar. Ni tam- b
poco el uno y medio, y las demás fracciones por el estilo, el medio, el tercio, y todas las demás fracciones, la de lo entero, si es que me sigues y estás de acuerdo conmigo en ello.

—Desde luego que estoy de acuerdo y te sigo —contestó.

—De nuevo —dijo— contéstame desde el principio. Pero no me contestes con lo que te pregunto, sino imitándome. Y lo digo porque, al margen de aquella respuesta segura que te decía al comienzo, después de lo que hemos hablado ahora veo otra garantía de seguridad. Así que si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que se ponga caliente, no te daré aquella respuesta segura e c
indocta, que será el calor, sino una más sutil, de acuerdo con lo hablado ahora, que será el fuego. Y si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que éste enferme, no te diré que la enfermedad, sino que la fiebre. Y si es qué es lo que hace a un número impar, no te diré que la imparidad, sino que la unidad, y así en adelante. Conque mira si sabes ya suficientemente lo que quiero.

—Muy suficientemente —dijo.

—Contéstame entonces —preguntó él—. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?

—Alma [103] —contestó.

—¿Y acaso eso es siempre así? d

—¿Cómo no? —dijo él.

—Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine, ¿llega siempre trayéndole la vida?

—Así llega, ciertamente —contestó.

---

[103] Aquí tenemos el Alma como Idea del ser vivo. En el *Fedro* se habla de alma como principio del movimiento; ver *Fedro* 245d-e.

—¿Hay algo contrario a la vida, o nada?

—Hay algo.

—¿Qué?

—La muerte.

—¿Por tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes hablamos?

—Está muy claro —contestó Cebes.

—Entonces ¿qué? A lo que no admitía la idea de lo par ¿cómo lo llamábamos hace un momento?

—Impar —contestó.

—¿Y lo que no acepta lo justo, y lo que no admite lo artístico?

e —Inartístico lo uno, e injusto lo otro —contestó.

—Bien. ¿Y lo que no acepta la muerte cómo lo llamaremos?

—Inmortal —dijo el otro.

—¿Es que el alma no acepta la muerte?

—No.

—Por tanto el alma es inmortal.

—Inmortal.

—Sea —dijo él—. ¿Afirmamos que esto queda demostrado? ¿O qué opinas?

—Me parece que sí y muy suficientemente, Sócrates.

—¿Qué, pues, Cebes? Si a lo impar le fuera necesario ser imperecedero, ¿podría no ser imperecedero el tres?

106a —¿Cómo no iba a serlo?

—Por tanto, si también lo no cálido fuera necesariamente imperecedero, cuando uno acercara el calor a la nieve, la nieve escaparía, quedando salva y sin fundirse. Pues no perecería entonces, ni tampoco permanecería y aceptaría el calor.

—Dices verdad —dijo.



—Y así, a la par, creo que si lo no frío fuera imperecedero, cuando alguno echara sobre el fuego algo frío, jamás se apagaría ni perecería, sino que se marcharía sano y salvo.

—Necesariamente —dijo.

—¿Acaso entonces también así —dijo— es forzoso b
hablar acerca de lo inmortal? Si lo inmortal es imperecedero, es imposible que el alma, cuando la muerte se abata sobre ella, perezca. Pues, de acuerdo con lo dicho antes, no aceptará la muerte ni se quedará muerta, así como el tres no será, decíamos, par, ni tampoco lo impar, ni tampoco el fuego se hará frío ni el calor que está ínsito en el fuego. «¿Pero qué impide —podría preguntar uno— que lo impar no se haga par, al sobrevenirle lo par, como se ha reconocido, pero que al perecer surja en su lugar lo par?» Al que nos c
dijera eso no podríamos discutirle que no perece. Pues lo impar no es imperecedero. Porque si eso lo hubiéramos reconocido, fácilmente discutiríamos para afirmar que, al sobrevenirle lo par, lo impar y el tres se retiran alejándose. Y así lo discutiríamos acerca del fuego y lo cálido y lo demás por el estilo. ¿O no?

—Desde luego que sí.

—Pues bien, justamente ahora acerca de lo inmortal, si hemos reconocido que es además imperecedero, el alma sería, además de ser inmortal, imperecedera. En caso con- d
trario, se necesitaría otro razonamiento.

—Pues no necesita ninguno a tal efecto —repuso Cebes—. Porque difícilmente alguna otra cosa no admitiría la destrucción, si lo que es inmortal —que es eterno— admitiera la destrucción.

—La divinidad, al menos, creo —dijo Sócrates—, y la idea misma de la vida y cualquier otro ser que sea inmor-

tal, quedaría reconocido por todos que jamás perecerán.

—Por todos, en efecto, ¡por Zeus! —dijo—, por los hombres y aún más, a mi parecer, por los dioses.

e —Y cuando lo inmortal es también indestructible, ¿qué otra cosa sería el alma, si es que es inmortal, sino indestructible?

—Es del todo necesario.

—Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal en él muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte.

—Está claro.

—Por lo tanto antes que nada —dijo—, Cebes, nuestra
107a alma es inmortal e imperecedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades.

—Pues, al menos yo, Sócrates —dijo—, no tengo nada que decir contra eso y no sé cómo desconfiar de tus palabras. Ahora bien, si Simmias que aquí está, o cualquier otro puede decirlo, bien hará en no callárselo. Que no sé a qué otra ocasión podría uno aplazarlo, sino al momento presente, si es que quiere decir u oír algo sobre tales temas.

—Pues bien —dijo Simmias—, tampoco yo sé en qué punto desconfío de los argumentos expuestos. No obstante, por la importancia de aquello sobre lo que versa la
b conversación, y porque tengo en poca estima la debilidad humana, me veo obligado a conservar aún en mí una desconfianza acerca de lo dicho.

—No sólo en eso dices bien, Simmias —dijo Sócrates—, sino que también esos primeros supuestos [104], por más que

[104] Esos «primeros supuestos» o «hipótesis» *(tàs hypothéseis tàs prótas)* son un eslabón de la cadena dialéctica. Último ejemplo en el diálogo del término *hypóthesis*.



os resulten fiables, sin embargo habría que someterlos con más precisión a examen. Y si los analizáis suficientemente, según pienso, proseguiréis el argumento en la medida máxima en que le es posible a una persona humana proseguirlo hasta la conclusión [105]. Y si esto resulta claro, ya no indagaréis más allá.

—Dices verdad —dijo el otro.

—Pero entonces, amigos —dijo—, es justo que refle- c
xionemos esto, que, si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir [106], sino respecto a todo el tiempo, y el peligro ahora sí que parecería ser tremendo, si alguno se despreocupara de ella. Pues si la muerte fuera la disolución de todo [107], sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y de su maldad a la par que del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación d
más que el hacerse mucho mejor y más sensata. Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza, lo que en verdad se dice

[105] La limitación al proceso parece estar en la misma naturaleza humana. Acaso la conclusión sea algo tan claro que no requiera ulterior justificación, algo así como una *anypóthetos arché*. Tal vez esa conclusión sea la idea del Bien como último objetivo en la serie de factores que justifican la realidad. Es interesante confrontar algunos pasajes de la *República*, como VI 510b ss. y VII 533b-534c.

[106] Lo que llamamos «vida» habitualmente no es sino una breve sección de la larga «vida» de un alma inmortal.

[107] Frente a las definiciones de la muerte ya vistas, como «separación» de cuerpo y alma (en 64c) o como «destrucción del alma» (91d), se ofrece una tercera, la de «disolución del todo» *(apallagè toû pantós)*, formada sobre el mismo término de *apallagé* inicial, que es «separarse» y «desintegrarse».

que beneficia o perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su viaje hacia allí.

Se cuenta eso de que, cuando cada uno muere, el *daímōn* [108] de cada uno, el que le cupo en suerte en vida, ése intenta llevarlo hacia un cierto lugar, en donde es preciso que los congregados sean sentenciados para marchar hacia el Hades en compañía del guía aquel al que le está
e encomendado dirigirlos de aquí hasta allí. Y una vez que allí reciben lo que deben recibir y permanecen el tiempo que deben, de nuevo en sentido inverso los reconduce el guía a través de muchos y amplios períodos de tiempo. No es, por tanto, el viaje como dice el *Télefo* de Esquilo [109]. Pues él dice que es sencillo el sendero que conduce
108a al Hades; pero me parece que ni es sencillo ni único. Pues, de serlo, no se necesitarían guías, ya que entonces ninguno se extraviaría nunca, por ser único el camino. Ahora, empero, parece que presenta muchas bifurcaciones y encrucijadas. Lo digo conjeturándolo por los ritos fúnebres y las ceremonias habituales de aquí. Ciertamente el alma ordenada y sensata sigue y no ignora lo que tiene ante sí. Pero la que estuvo apasionada de su cuerpo, como decía en lo

[108] El *daímōn*, término que no traducimos, significa así algo semejante a la *moîra* individual, en el sentido de «destino», aunque el término está connotado con un valor religioso, entendiéndolo como algo divino o asignado por la divinidad a cada uno. Como Platón expone en el mito de la *República* (X 617), acaso es el alma quien lo escoge en el «Más allá», haciéndose así responsable del propio destino y dejando a la divinidad sin culpa en tal asignación. Sobre este viaje al «Otro Mundo», del que Platón nos ofrece otras variantes en el *Gorgias* y en la *República*, y que tiene trasfondo mítico tradicional, remito a mis comentarios en C. García Gual, *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, 1981, págs. 43-60.

[109] Tragedia perdida de Esquilo. También Sófocles y Eurípides escribieron otras tragedias sobre este desdichado rey, así como otros trágicos, pero todas ellas se nos han perdido.



anterior, y que durante largo tiempo ha estado prendada b
de éste y del lugar de lo visible, ofreciendo muchas resistencias y tras sufrir mucho, marcha con violencia y a duras penas conducida por el *daímōn* designado. Y cuando llega allí donde las demás, al alma que va sin purificar y que ha cometido algún crimen, que ha ejecutado asesinatos injustos o perpetrado otros delitos por el estilo, que resultan hermanos de ésos o actos propios de almas hermanas, a ésta todo el mundo la rehúye y le vuelve la espalda y nadie quiere hacerse su compañero de viaje ni su guía, y ella va errante encontrándose en una total indigencia hasta c
que pasan ciertos períodos de tiempo, al llegar los cuales es arrastrada por la necesidad hacia la morada que le corresponde. En cambio, la que ha pasado la vida pura y moderadamente, tras encontrar allí a dioses como compañeros de viaje y guías, habita el lugar que ella se merece. Y son muchas y maravillosas las regiones de la tierra, y ella no es, ni en aspecto ni en tamaño, como opinan los que están habituados a hablar de las cosas bajo tierra, según yo me he dejado convencer por alguien [110].

[110] En este misterioso «alguien» descarga Sócrates la autoría del mito, con sus descripciones geográficas. Citaré unas líneas de Eggers, en su nota *ad loc.*, que me parecen muy pertinentes y claras: «No hay que descartar la posibilidad de que la expresión 'alguien' sea una manera de quitarse la responsabilidad por la verdad de las teorías en cuestión (verdad que, como dice en seguida el mismo Platón, resulta muy difícil de probar). En este caso, y en forma semejante al *Timeo*, podríamos suponer que la estructuración del relato en su conjunto —así como, seguramente, la elaboración de más de un detalle— y, desde luego, su aplicación escatológica pertenecerían a Platón, quien las habría hecho sobre la base de numerosos datos tomados de científicos diversos. Algo así como el *Viaje al centro de la tierra* de Julio Verne, donde el autor da libre curso a su fantasía, a la vez que procura —para hacer más verídico el relato— ajustarse a las nociones de geografía y geología que posee.

d Entonces dijo Simmias:

—¿Cómo es eso que dices, Sócrates? Que acerca de la tierra también yo he oído muchos relatos, pero no ese que a ti te convence. Así que lo escucharía muy a gusto.

—Pues bien, Simmias, no me parece a mí que se requiera el arte de Glauco para referir esos relatos. No obstante, ⟨demostrar⟩ que son verdaderos me parece demasiado arduo, incluso para el arte de Glauco [111], y, a la vez, yo no sería probablemente capaz de hacerlo, y además, incluso si lo supiera, me parece que esta vida no bastaría, Simmias, por lo extenso del relato. Con todo, de
e cómo estoy convencido que es la forma de la tierra, y las regiones de ésta, nada me impide decírtelo.

—Bueno —dijo Simmias—, con eso basta.

—Conque —prosiguió él— estoy convencido yo, lo primero, de que, si está en medio del cielo siendo esférica, para nada necesita del aire ni de ningún soporte semejan-
109a te para no caer, sino que es suficiente para sostenerla la homogeneidad del cielo en sí idéntica en todas direcciones y el equilibrio de la tierra misma. Pues un objeto situado en el centro de un medio homogéneo no podrá inclinarse más ni menos hacia ningún lado, sino que, manteniéndose equilibrado, permanecerá inmóvil. Así que, en primer lugar, estoy convencido de esto.

—Y muy correctamente —dijo Simmias.

—Luego, además, de que es algo inmenso —dijo—, y
b de que nosotros, los que estamos entre las columnas de

Con la gran diferencia, claro está, de que todo el mito platónico posee un claro simbolismo eticorreligioso y una finalidad didáctica.»

[111] Glauco de Quíos debió de ser un famoso personaje, inventor acaso del arte de soldar el hierro, según la tradición. La frase, proverbial, significa algo así como «no se necesita ser un genio».



Heracles y el Fasis [112], habitamos en una pequeña porción, viviendo en torno al mar como hormigas o ranas en torno a una charca, y en otras partes otros muchos habitan en muchas regiones semejantes. Pues hay por doquier a lo largo y ancho de la tierra numerosas cavidades, y diversas tanto en formas como en tamaños, en las que han confluido el agua, la niebla y el aire. En cuanto a la tierra misma, yace en el puro cielo, en el que están los astros y lo que denominan «éter» la mayoría de los habituados a hablar de estos
temas [113]. Son un sedimento de éste esas cosas que conflu- c
yen constantemente hacia las cavidades de la tierra, y nos creemos que vivimos sobre la superficie de la misma, como si uno que viviera en lo hondo del mar creyera que habitaba sobre el mar, y al ver a través del agua el sol y los
demás astros pensara que el mar era el cielo, y a causa d
de su pesadez y debilidad jamás consiguiría llegar a la superficie del mar ni tampoco podría contemplar, sacando la cabeza y emergiendo de las aguas hacia esta región de aquí, cuánto más pura y más hermosa es que el lugar que habita, ni tampoco pudiera oírlo de otro que lo hubiera visto. Pues eso mismo nos está ocurriendo también a nosotros. Porque viviendo en alguna concavidad de la tierra creemos vivir encima de ésta, y llamamos cielo al aire, como si éste fuera el cielo y los astros se movieran en él.
Y éste es el mismo caso: por debilidad y pesadez no somos e
capaces nosotros de avanzar hasta el confín del aire. Por-

[112] Límites del mundo civilizado y conocido, la *oikouménē,* eran el Estrecho de Gibraltar al Oeste y el río Fasis, en la Cólquide, cerca del Cáucaso, al Este.

[113] Sobre el *aithēr* o «éter», que se extendía como un elemento más sutil por encima del aire en la atmósfera, véase W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega,* I, trad. esp. de A. Medina, Madrid, 1984, págs. 439, 443, 452.

que si alguien llegara a lo más alto de éste o volviéndose
alado remontara a su límite, vería al sacar la cabeza, al
modo como los peces sacando la cabeza ⟨de las aguas⟩
ven las cosas de acá, así éste vería las cosas de allá, y en
caso de que su naturaleza fuera capaz de resistir la con-
templación, conocería que aquél es el cielo de verdad y
110a la verdadera luz y la tierra en sentido propio. Pues esta
tierra, y las piedras, y todo el terreno de aquí, están co-
rrompidos y corroídos, como las cosas del mar a causa
de la salinidad, y allí no se produce en el mar nada digno
de consideración ni, por decirlo en una palabra, nada per-
fecto, sino que hay sólo grutas, arena, un barrizal incalcu-
lable y zonas pantanosas, donde se mezcla con la tierra,
y no hay nada valioso, en general, para compararlo con
las bellezas existentes entre nosotros. A su vez, las cosas
esas de arriba puede ser que aventajen aún mucho más
b a las que hay en nuestro ámbito. Pues si está bien contar
un mito ahora, vale la pena escuchar, Simmias, cómo son
las cosas en esta tierra bajo el cielo.

—Por nuestra parte, desde luego —dijo Simmias—, de
buena gana escucharíamos ese mito.

—Pues bien amigo mío —dijo él—, se cuenta que esa
tierra en su aspecto visible, si uno la contempla desde lo
alto, es como las pelotas de doce franjas de cuero, vario-
pinta, decorada por los colores, de los que los colores que
hay aquí, esos que usan los pintores, son como muestras.
c Allí toda la tierra está formada con ellos, que además son
mucho más brillantes y más puros que los de aquí. Una
parte es purpúrea y de una belleza admirable, otra de as-
pecto dorado, y otra toda blanca, y más blanca que el yeso
o la nieve; y del mismo modo está adornada también con
otros colores, más numerosos y más bellos que todos los
que nosotros hemos visto. Porque también sus propias ca-



vidades, que están colmadas de agua y de aire, le propor-
cionan cierta belleza de colorido, al resplandecer entre la d
variedad de los demás colores, de modo que proyectan la
imagen de un tono continuo e irisado. Y en ella, por ser
tal como es, las plantas crecen proporcionadamente: árbo-
les, flores y frutos. Y, a la par, los montes presentan sus
rocas también con igual proporción, más bellas ⟨que las
de aquí⟩ por su lisura, su transparencia y sus colores. Jus-
tamente partículas de ésas son las piedrecillas éstas tan apre-
ciadas: cornalinas, jaspes, esmeraldas, y todas las semejan-
tes. Pero allí no hay nada que no sea de tal clase y aún e
más hermoso. La causa de esto es que allí las piedras son
puras y no están corroídas ni estropeadas como las de acá
por la podredumbre y la salinidad de los elementos que
aquí han confluido, que causan tanto a las piedras como
a la tierra y a los animales y plantas afeamientos y enfer-
medades. Pero la tierra auténtica está embellecida por to-
do eso y, además, por oro y plata y las demás cosas de esa
clase. Pues todas esas riquezas están expuestas a la vista, 111a
y son muchas en cantidad, y grandes en cualquier lugar
de la tierra, de manera que contemplarla es un espectáculo
propio de felices espectadores. En ella hay muchos seres
vivos, y entre ellos seres humanos, que viven los unos en
el interior de la tierra, y otros en torno al aire como noso-
tros en torno al mar, y otros habitan en islas bañadas por
el aire a corta distancia de la tierra firme [114]. En una pala-
bra, lo que para nosotros es el agua y el mar para nuestra
utilidad, eso es allí el aire, y lo que para nosotros es el
aire, para ellos lo es el éter. Sus estaciones mantienen una b

[114] Así parece percibirse una sesgada mención de las míticas Islas de los Bienaventurados, oreadas por paradisíacas brisas, según PÍND., *Ol.* II 70 ss.

temperatura [115] tal que ellos desconocen las enfermedades
y viven mucho más tiempo que la gente de acá, y en vista,
oído, inteligencia y todas las demás facultades nos aventa-
jan en la misma proporción que se distancia el aire del
agua y el éter del aire respecto a ligereza y pureza. Por
cierto que también tienen ellos bosques consagrados a los
dioses y templos, en los que los dioses están de verdad,
y tienen profecías, oráculos, apariciones de los dioses, y
c tratos personales y recíprocos [116]. En cuanto al sol, la lu-
na y las estrellas, ellos los ven como son realmente, y el
resto de su felicidad está acorde con estos rasgos.

Conque así están formadas naturalmente la tierra en
su conjunto y las cosas que rodean la tierra. Pero hay tam-
bién en ella, de acuerdo con sus cavidades, muchos lugares
d distribuidos en círculo en toda su superficie; los unos más
profundos y más abiertos que este en el que nosotros vivi-
mos; otros que, siendo más hondos, tienen una apertura
menor que este terreno nuestro, y otros hay que son de
menor hondura que éste y más amplios. Todos estos están
conectados entre sí bajo tierra en muchos puntos y por
orificios a veces más estrechos y otros más anchos, y tie-
nen conductos por donde fluye agua abundante de unos
a otros como en los vasos comunicantes. Incluso hay bajo
tierra ríos perennes de incontable grandeza, tanto de aguas
calientes como frías. E inmenso fuego y ríos enormes de
fuego, y otros muchos de fango húmedo, más limpio o
e más cenagoso, como esos torrentes de barro que en Sicilia
fluyen por delante de la lava y como la misma lava. De

[115] Traduzco así el término *krâsis,* que indica una cierta mezcla y combinación de los elementos.

[116] Allí se tienen percepciones sensibles *(aisthêseis)* de los dioses e, incluso, hay tratos *(synousías)* o convivencias con ellos.



ellos se llenan, en efecto, todos esos lugares, cuando les
alcanza en su turno la corriente circular. Todos estos ele-
mentos se mueven hacia arriba y hacia abajo como si hu-
biera dentro de la tierra una especie de columpio. Esta os-
cilación de columpio resulta a causa de su naturaleza,
que es así. Hay entre las simas de la tierra una que resulta 112a
ser extraordinariamente la mayor y que atraviesa de parte
a parte la tierra entera [117]. A ella alude Homero cuando
dice:

*Muy lejos, por donde está bajo tierra el abismo más pro-*
*[fundo* [118],

y es la que en otro lugar él, y también otros muchos poe-
tas, han denominado Tártaro. Pues hacia este abismo con-
fluyen todos los ríos y desde éste de nuevo refluyen. Cada
uno de ellos se hace tal cual es la tierra por la que fluye.
La causa de que manen desde allí, y allá afluyan todas b
las corrientes, es que esa masa de agua no tiene ni fondo
ni lecho. Conque se balancea y forma olas arriba y abajo
y el aire y el viento que la rodea hace lo mismo. Porque la
acompaña tanto cuando se precipita hacia la tierra de más
allá como cuando hacia las regiones de más acá, y como
el aire que fluye de los que respiran continuamente fluye
en espiraciones e inspiraciones, así también, moviéndose
al compás de la masa húmeda, el aire produce ciertos vien-
tos tremendos e incalculables tanto al entrar como al salir.
Así que, cuando se retira el agua hacia el lugar que llama- c
mos de abajo [119], las corrientes afluyen a través de la tie-

[117] Aristóteles, en su *Meteor.* 355b ss., critica estas descripciones geográficas como si fueran noticias serias.

[118] Ver *Ilíada* VIII 14.

[119] Sólo por convención puede hablarse de «arriba» y «abajo» en una esfera situada en el centro de un universo esférico.

rra hacia aquellos terrenos de abajo y los llenan como hacen los que riegan acequias. Y cuando se retira de allí, y avanza hacia acá, llena a su vez los terrenos de aquí, y lo lleno fluye a través de los canales y a través de la tierra, llegando cada vez a los lugares a los que se encaminaba, y allí crea mares, lagunas, ríos y fuentes. Desde aquí se sumergen de nuevo bajo tierra, rodeando unas
d unos terrenos más extensos y más numerosos, y otras espacios menores y más cortos, y abocan al Tártaro, las unas bastante más abajo que su lugar de origen, y otras tan sólo un poco. Pero todas desembocan por debajo de su punto de partida, y algunas vienen a dar a la zona de enfrente de la que habían abandonado, y otras al mismo lado. Las hay que, discurriendo en círculo, dieron una vuelta completa, enroscándose a la tierra como las serpientes, una o muchas veces, y vienen a desembocar de nuevo tras haber descendido todo lo posible. Les es posible a unas
e y otras descender hasta el centro, pero no más allá; porque a las corrientes de ambos lados la otra parte les queda cuesta arriba.

Hay muchas, grandes y variadas corrientes, pero entre esas muchas destacan cuatro corrientes, de las que aquella con un curso mayor y más extenso que fluye en círculo es el llamado Océano [120]. Enfrente de él y en sentido opuesto fluye el Aqueronte, que discurre a través de otras y de-
113a sérticas regiones y, discurriendo bajo tierra, llega hasta la laguna Aquerusíade, adonde van a parar la mayoría de las almas de los difuntos, para permanecer allí durante ciertos tiempos predeterminados, las unas en estancias más lar-

[120] Los cuatro ríos que se mencionan luego son ya conocidos por Homero. Pero, para él, el Océano no es un río subterráneo, sino el gran curso marino que rodea toda la tierra.



gas, y las otras menos, y de allí son enviadas de nuevo a las generaciones de los seres vivos. Un tercer río sale de en medio de éstos, y cerca de su nacimiento desemboca en un terreno amplio que está ardiendo con fuego abundante, y forma una laguna mayor que nuestro mar, hirviente de agua y barro. Desde allí avanza turbulento y cenagoso, y dando vueltas a la tierra llega a otros lugares b
y a los confines del lago Aquerusíade, sin mezclarse con el agua de éste. Y enroscándose varias veces a la tierra desemboca en la parte de más abajo del Tártaro. Éste es el río que denominan Piriflegetonte [121], cuyos torrentes de lava arrojan fragmentos al brotar en cualquier lugar de la tierra. Y, a su vez, de enfrente de éste surge el cuarto río, que primero va por un lugar terrible y salvaje, según se dice, y que tiene todo él un color como el del lapislázuli; es el que llaman Estigio, y Estigia llaman a la laguna c
que forma el río al desembocar allí. Tras haber afluido en ella y haber cobrado tremendas energías en el agua, se sumerge bajo tierra y avanza dando vueltas en un sentido opuesto al Piriflegetonte hasta penetrar en la laguna Aquerusíade por el lado contrario. Tampoco su agua se mezcla con ninguna, sino que avanza serpenteando y desemboca en el Tártaro enfrente del Piriflegetonte. El nombre de este río es, según cuentan los poetas, Cocito [122].

Siendo así la naturaleza de esos lugares, una vez que d
los difuntos llegan a la región adonde a cada uno le conduce su *daímōn*, comienzan por ser juzgados los que han vivido bien y piadosamente y los que no. Y quienes parece

[121] El nombre significa «ardiente de fuego». La alusión a las erupciones volcánicas evocaría a un griego el Etna, que Platón vio en Sicilia.

[122] El Cocito era el río del lamento, que es lo que significa *kōkytós*. En cuanto al nombre de la Estigia, parece sacado de *stygéō* «odiar».

que han vivido moderadamente, enviados hacia el Aqueronte, suben a las embarcaciones que hay para ellos, y sobre éstas llegan a la laguna, y allá habitan purificándose y pagando las penas de sus delitos, si es que han cometido alguno, y son absueltos y reciben honores por sus buenas
*e* acciones, cada uno según su mérito. En cambio, los que se estima que son irremediables a causa de la magnitud de sus crímenes, ya sea porque cometieron numerosos y enormes sacrilegios, o asesinatos injustos e ilegales en abundancia, y cualquier tipo de crímenes por el estilo, a ésos el destino que les corresponde los arroja al Tártaro, de donde nunca saldrán [123]. Y los que parece que han cometido pecados grandes, pero curables, como por ejemplo atropellar brutalmente en actos de ira a su padre o su madre,
114*a* y luego han vivido con remordimiento el resto de su vida, o que se han hecho homicidas en algún otro proceso semejante, éstos es necesario que sean arrojados al Tártaro, pero tras haber caído en él y haber pasado allá un año entero los expulsa el oleaje, a los criminales por el Cocito, y a los que maltrataron al padre o a la madre por el Piriflegetonte. Cuando llegan arrastrados por los ríos a la laguna Aquerusíade, entonces gritan y llaman, los unos a quienes mataron, los otros a quienes ofendieron, y en sus clamores
*b* les suplican y les ruegan que les permitan salir a la laguna y que los acepten allí y, si los persuaden, salen y cesan sus males; y si no, son arrastrados otra vez hacia el Tártaro y desde allí de nuevo por los ríos, y sus padecimientos no cesan hasta que logran convencer a quienes dañaron injustamente. Pues esa es la sentencia que les ha sido impuesta por sus jueces [124]. En cambio, los que se estima que se distinguieron por su santo vivir, éstos son los que, liberándose de esas regiones del interior de la tierra y apartándose de ellas como de cárceles, ascienden a la superficie *c*
para llegar a la morada pura y establecerse sobre la tierra [125]. De entre ellos, los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía [126] viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir, y van a parar a moradas aún más bellas que ésas, que no es fácil describirlas ni tampoco tenemos tiempo suficiente para ello en este momento. Así que con vistas a eso que hemos relatado, Simmias, es preciso hacerlo todo de tal modo que participemos de la virtud y la prudencia en esta vida. Pues es bella la competición y la esperanza grande.

Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo *d*
he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así —pues es hermoso el riesgo—, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico. Así que por tales motivos debe estar confiado res-

[123] El tema del juicio de las almas parece encontrar su precedente en las creencias órficas. Sobre el Tártaro como lugar de castigo para los malvados, véase el *Gorgias* 523b, y el comentario de DODDS, en las notas *ad loc.* de su edición. Si bien el angustiado Orestes, en el *Orestes* de EURÍPIDES (v. 265), teme que las Erinias le arrojen al Tártaro, es Platón, quizá, quien hace de ese abismo la sede de los condenados irrecuperables.



[124] Según el *Gorgias* 524c, los jueces son tres: Minos, Radamantis y Éaco.

[125] En *Gorgias* 523b, se les destina a las Islas de los Bienaventurados.

[126] Lo de poner el destino de los auténticos filósofos por encima de todos los otros es una pincelada muy platónica, añadida al esquema mítico general.

e pecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de
115a ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame [127]. También vosotros —dijo—, Simmias y Cebes y los demás, a vuestro turno, en un determinado momento os marcharéis todos. Pero a mí ahora ya me llama, diría un actor trágico, el destino [128], y es casi la hora de que me encamine al baño. Pues me parece que es mejor que me bañe y beba luego el veneno para no dejar a las mujeres el trabajo de lavar un cadáver.

b Después de que él hubo dicho esto, habló Critón:

—Bien, Sócrates, ¿qué nos encargas a éstos o a mí, acerca de tus hijos o de cualquier otro asunto, que nosotros podamos hacer a tu agrado y que haremos muy a gusto?

—Lo que continuamente os digo —dijo él—, nada nuevo. Que cuidándoos de vosotros mismos haréis lo que hagáis a mi agrado y al de los míos y de vosotros mismos, aunque ahora no lo reconozcáis. Pero si os descuidáis de vosotros mismos, y no queréis vivir tras las huellas, por así decir, de lo que ahora hemos conversado y lo que he-

[127] Burnet ha secluido esta frase, considerándola una glosa, pero nos parece que no es convincente su atétesis.

[128] Una nota de humor cierra, así, el largo parlamento de Sócrates. Esa comparación con el actor trágico suscita un símil muy frecuente en el estoicismo. E, incluso, en la anécdota sobre la muerte de Zenón podría verse un curioso afán de «pose» trágica. Ver Dióg. Laercio, VII 28.



mos dicho en el tiempo pasado, por más que ahora hiciérais muchas y vehementes promesas, nada más lograréis. c

—En eso nos afanaremos —dijo—, en hacerlo así. ¿Y de qué modo [129] te enterraremos?

—Como queráis —dijo—, siempre que me atrapéis y no me escape de vosotros.

Sonriendo entonces serenamente y dirigiéndonos una mirada, comentó:

—No logro persuadir, amigos, a Critón, de que yo soy este Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases, sino que cree que yo soy ese que verá un poco más tarde muerto, y me pregunta ahora cómo va a sepultarme. Lo de que yo haya hecho desde hace un d
buen rato un largo razonamiento de que, una vez que haya bebido el veneno, ya no me quedaré con vosotros, sino que me iré marchándome a las venturas reservadas a los bienaventurados, le parece que lo digo en vano, por consolaros a vosotros y, a la par, a mí mismo. Salidme, pues, fiadores ante Critón —dijo—, pero con una garantía contraria a la que él presentaba ante los jueces [130]. Pues él garantizaba que yo me quedaría. Vosotros, por tanto, sedme fiadores de que no me quedaré después que haya muerto, sino que me iré abandonándoos, para que Critón lo soporte más e
fácilmente, y al ver que mi cuerpo es enterrado o quemado no se irrite por mí como si yo sufriera cosas terribles, ni diga en mi funeral que expone o que lleva a la tumba o que está enterrando a Sócrates. Pues has de saber bien,

[129] Es decir, se pregunta si han de enterrarle entero o sólo sus cenizas, tras incinerarlo. La alternativa se mantiene en 116a.

[130] Tal vez Critón había ofrecido una garantía de que Sócrates no intentaría escaparse, en caso de que se le confiara su custodia, y así no habría sido preciso encarcelarlo.

querido Critón —dijo él—, que el no expresarse bien no
sólo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además,
produce daño en las almas [131]. Así que es preciso tener
116a valor y afirmar que sepultas mi cuerpo, y sepultarlo del
modo que a ti te sea grato y como te parezca que es lo
más normal.

Después de decir esto, se puso en pie y se dirigió a
otro cuarto con la intención de lavarse, y Critón le siguió,
y a nosotros nos ordenó que aguardáramos allí. Así que
nos quedamos charlando unos con otros acerca de lo que
se había dicho, y volviendo a examinarlo, y también nos
repetíamos cuán grande era la desgracia que nos había al-
canzado entonces, considerando simplemente que como pri-
vados de un padre íbamos a recorrer huérfanos nuestra
vida futura. Cuando se hubo lavado y le trajeron a su lado
b a sus hijos —pues tenía dos pequeños y uno ya grande—
y vinieron las mujeres de su familia, ya conocidas, después
de conversar con Critón y hacerle algunos encargos que
quería, mandó retirarse a las mujeres y a los niños, y él
vino hacia nosotros. Entonces era ya cerca de la puesta
del sol. Pues había pasado un largo rato dentro.

Vino recién lavado y se sentó, y no se hablaron muchas
cosas tras esto, cuando acudió el servidor de los Once y,
puesto en pie junto a él, le dijo:

c —Sócrates, no voy a reprocharte a ti lo que suelo re-
prochar a los demás, que se irritan conmigo y me maldicen
cuando les mando beber el veneno, como me obligan los
magistrados. Pero, en cuanto a ti, yo he reconocido ya
en otros momentos en este tiempo que eres el hombre más
noble, más amable y el mejor de los que en cualquier caso

[131] La preocupación sobre el uso correcto del lenguaje, y el trasfondo moral de esa corrección, parece un trazo muy socrático.



llegaron aquí, y por ello bien sé que ahora no te enfadas
conmigo, sino con ellos, ya que conoces a los culpables.
Ahora, pues ya sabes lo que vine a anunciarte, que vaya d
bien y trata de soportar lo mejor posible lo inevitable.

Y echándose a llorar, se dio la vuelta y salió.

Entonces Sócrates, mirándole, le contestó:

—¡Adiós a ti también, y vamos a hacerlo!

Y dirigiéndose a nosotros, comentó:

—¡Qué educado es este hombre! A lo largo de todo
este tiempo me ha visitado y algunos ratos habló conmigo
y se portaba como una persona buenísima, y ved ahora
con qué nobleza llora por mí. Conque, vamos, Critón, obe-
dezcámosle, y que alguien traiga el veneno, si está tritura-
do y si no, que lo triture el hombre.

Entonces dijo Critón: e

—Pero creo yo, Sócrates, que el sol aún está sobre los
montes y aún no se ha puesto. Y, además, yo sé que hay
algunos que lo beben incluso muy tarde, después de habér-
seles dado la orden, tras haber comido y bebido en abun-
dancia, y otros, incluso después de haberse acostado con
aquellos que desean. Así que no te apresures; pues aún
hay tiempo.

Respondió entonces Sócrates:

—Es natural, Critón, que hagan eso los que tú dices,
pues creen que sacan ganancias al hacerlo; y también es
natural que yo no lo haga. Pues pienso que nada voy a
ganar bebiendo un poco más tarde, nada más que poner- 117a
me en ridículo ante mí mismo, apegándome al vivir y esca-
timando cuando ya no queda nada. Conque, ¡venga!
—dijo—, hazme caso y no actúes de otro modo.

Entonces Critón, al oírle, hizo una seña con la cabeza
al muchacho que estaba allí cerca, y el muchacho salió
y, tras demorarse un buen rato, volvió con el que iba a

darle el veneno que llevaba molido en una copa. Al ver Sócrates al individuo, le dijo:

—Venga, amigo mío, ya que tú eres entendido en esto, ¿qué hay que hacer?

—Nada más que beberlo y pasear —dijo— hasta que no-
b tes un peso en las piernas, y acostarte luego. Y así eso actuará.

Al tiempo tendió la copa a Sócrates.

Y él la cogió, y con cuánta serenidad, Equécrates, sin ningún estremecimiento y sin inmutarse en su color ni en su cara, sino que, mirando de reojo, con su mirada taurina, como acostumbraba, al hombre, le dijo:

—¿Qué me dices respecto a la bebida ésta para hacer una libación a algún dios? ¿Es posible o no?

—Tan sólo machacamos, Sócrates —dijo—, la cantidad que creemos precisa para beber.

c —Lo entiendo —respondió él—. Pero al menos es posible, sin duda, y se debe rogar a los dioses que este traslado de aquí hasta allí resulte feliz. Esto es lo que ahora yo ruego, y que así sea.

Y tras decir esto, alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago. Y hasta entonces la mayoría de nosotros, por guardar las conveniencias, había sido capaz de contenerse para no llorar, pero cuando le vimos beber y haber bebido, ya no; sino que, a mí al menos, con violencia y en tromba se me salían las lágrimas, de manera que cubriéndome comencé a sollozar, por mí, porque no era por él, sino por mi propia desdicha: ¡de qué com-
d pañero quedaría privado! Ya Critón antes que yo, una vez que no era capaz de contener su llanto, se había salido. Y Apolodoro no había dejado de llorar en todo el tiempo anterior, pero entonces rompiendo a gritar y a lamentarse



conmovió a todos los presentes a excepción del mismo Sócrates.

Él dijo:

—¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído que hay que morir en un silencio ritual[132]. Conque tened valor y mantened la calma. e

Y nosotros al escucharlo nos avergonzamos y contuvimos el llanto. Él paseó, y cuando dijo que le pesaban las piernas, se tendió boca arriba, pues así se lo había aconsejado el individuo. Y al mismo tiempo el que le había dado el veneno lo examinaba cogiéndole de rato en rato los pies y las piernas, y luego, apretándole con fuerza el pie, le preguntó si lo sentía, y él dijo que no. Y después de esto 118a
hizo lo mismo con sus pantorrillas, y ascendiendo de este modo nos dijo que se iba quedando frío y rígido. Mientras lo tanteaba nos dijo que, cuando eso le llegara al corazón, entonces se extinguiría.

Ya estaba casi fría la zona del vientre cuando descubriéndose, pues se había tapado, nos dijo, y fue lo último que habló:

—Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que pága- b
selo y no lo descuides[133].

[132] *Euphemía* es, más que un silencio total, la ausencia de palabras —y también de gestos— no propicias en el momento de celebrar un rito, o, como aquí, en un momento solemne de la vida.

[133] Sobre esta deuda con Asclepio se ha escrito mucho. Pero la alternativa básica es si se trata de una ironía o tan sólo de recordar al fiel Critón una deuda real, a causa de un determinado voto en una ocasión anterior desconocida para nosotros. Sería una ironía si Sócrates tratara de expresar así su agradecimiento al dios de la salud, al curador y médico por excelencia, porque «Sócrates considera la muerte como una curación de todos los males humanos», como apunta Bluck. Pero a otros, como Wilamowitz, menos imaginativos, no les complace esta interpretación y

—Así se hará —dijo Critón—. Mira si quieres algo más.

Pero a esta pregunta ya no respondió, sino que al poco rato tuvo un estremecimiento, y el hombre lo descubrió, y él tenía rígida la mirada. Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos.

c Éste fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo.

---

señalan que «ni la vida es una enfermedad ni Asclepio cura males del alma». Pero se ve mal, si no hay aquí una alusión irónica al destino presente de Sócrates, por qué Platón, a tantos años de distancia de la muerte del maestro, iba a tener interés en recordar una frase tan trivial. En todo caso, sí que es intención platónica destacar cómo, en sus últimos momentos, el Sócrates al que se condenó por impiedad se mostraba piadoso con los dioses tradicionales.

# BANQUETE

## INTRODUCCIÓN

### 1. *Naturaleza y originalidad del diálogo*

El *Banquete* [1] ha sido calificado por la inmensa mayoría de sus estudiosos como la obra maestra de Platón y la perfección suma de su arte. Es posiblemente el diálogo platónico más ameno y el más identificado con el espíritu de su tiempo. Es también la más poética de todas las realizaciones platónicas, en la que difícilmente los aspectos literarios pueden separarse de la argumentación filosófica, lo que hace que nos encontremos ante uno de los escritos en prosa más completos de toda la Antigüedad y una de las más importantes obras literarias de toda la literatura univesal. En este diálogo, literatura y filosofía son justamente la misma cosa: una composición original en la que la filosofía toma cuerpo en la realidad, mientras que la visión de la realidad es enteramente transformada por la filoso-

[1] Decimos «banquete», pero en realidad los acontecimientos que relata este diálogo tienen lugar después de la comida, en el momento justo de la bebida o «simposio» propiamente dicho. *Sympósion* es el título griego que figura para este diálogo y que adoptan también algunos traductores modernos, especialmente anglosajones, que nosotros hemos preferido evitar por sus connotaciones actuales. Por lo demás, el propio Platón habla de *synousía* «reunión», *deîpnon* «comida», *sýndeipnon* «convite», pero nunca de *sympósion*.

fía [2]. Combina la pintura de las situaciones rica en detalles y la expresión de los problemas filosóficos más difíciles con el más alto refinamiento composicional. Tal vez por ser el diálogo de Platón más brillante es precisamente el que peor entendido ha sido de todos sus escritos. Esta cadena de malos entendidos la inició ya Jenofonte, quien veía en nuestro diálogo un tratado de la pasión amorosa, y de ahí que en su obra homónima se proponga elogiar los placeres de la vida matrimonial [3].

El *Banquete* pertenece al período medio o de madurez de la producción platónica, junto con el *Menón, Fedón, Fedro* y *República,* período que suele calificarse de «diálogos ideológicos» [4], en los que se supera la mera evocación de la filosofía socrática y se aborda la naturaleza ontológica de las diversas Ideas (alma, belleza, amor, Estado, educación, etc.). Son diálogos centrados en la búsqueda de definiciones, en los que la influencia pitagórica es más acusada como consecuencia de los viajes de su autor al sur de Italia y Sicilia. Particularmente importantes son sus conexiones con el *Fedón,* en el que Sócrates se enfreta a la muerte, mientras que en el *Banquete* se enfrenta a la vida. De aquí que se haya considerado al uno como tragedia, y al otro como comedia, y ambos con el mismo tema central: la personalidad de Sócrates [5]. Como al final

[2] Cf. D. Babut, «Peinture et dépassement de la réalité dans le *Banquet* de Platon», *REA* 82 (1980), 5-29, esp. pág. 29.

[3] Cf. A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work,* Londres, 1926 (reimp., 1960), pág. 209.

[4] Cf. J. N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines,* Londres, 1974. Véase también J. Laborderie, *Le dialogue platonicien de la maturité,* París, 1978.

[5] Cf. E. C. Tsirpanlis, «The inmortality of the soul in *Phaedo* and *Symposium*», *Platon* 17 (1965), 224-234.



de la obra el elogio del amor se torna en elogio de Sócrates con el discurso de Alcibiades y, por tanto, en defensa de su persona, la conexión con *Apología,* de la que en cierta medida viene a ser un complemento, es, pues, evidente. Por otra parte, el *Banquete* puede considerarse también como una continuación del *Protágoras,* pues todos los grandes oradores del diálogo (a excepción de Aristófanes) están presentes como personajes mudos en él. Son los discípulos de los grandes sofistas: Fedro de Lisias, Pausanias de Pródico, Erixímaco de Hipias, Agatón de Gorgias. Es, por tanto, la segunda generación de sofistas la que ahora toma la palabra en el *Banquete,* el diálogo de los discípulos, como se le ha querido llamar [6]. Por último, el *Banquete* se ha puesto en relación, asimismo, con el *Gorgias:* aquél como debate entre la filosofía y la poesía, éste como debate entre la filosofía y la retórica. En este sentido es una respuesta a las críticas de la mala retórica y una ilustración de lo que puede ser un trabajo bien hecho, como lo prueba el discurso en boca de Diotima: la retórica al servicio de la belleza y la verdad [7].

Muchos son los aspectos de este diálogo que podrían testimoniar su originalidad y situación especial dentro del conjunto de la obra platónica. Aquí vamos a fijarnos solamente en cuatro de ellos.

*a*) Aunque desde tiempos inmemoriales la poesía y la producción literaria en general están unidas entre los griegos a los momentos de la comida y la bebida, como puede apreciarse ya en Homero y, más tarde, en los primeros

[6] Cf. V. Brochard, «Sobre el *Banquete* de Platón», en su libro *Estudios sobre Sócrates y Platón,* B. Aires, 1940 (1945[2]), págs. 42-81, esp. págs. 50-51.

[7] Cf. P. Vicaire, *Platon, critique littéraire,* París, 1960, pág. 354.

líricos (Alceo, Jenófanes, Anacreonte, Teognis, etc.), es lícito afirmar que con el *Banquete* inaugura Platón un tipo de literatura simposíaca que tendría, luego, su continuación en autores como Jenofonte, Plutarco, Ateneo, Luciano, Metodio, Juliano, etc., género cuya historia y características ha trazado magistralmente J. Martín [8]. Después de Platón, sabemos que discípulos como Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates se ocuparon de cuestiones relacionadas con este tipo de literatura. El propio Platón, en sus *Leyes* 637a, 639d, 641a y ss., habla del valor educativo que se puede obtener de las reuniones de bebedores y defiende estas prácticas frente a los ataques de que eran objeto.

*b*) La originalidad del *Banquete* se pone de manifiesto también en que no se trata de un diálogo en sentido usual, con el típico método socrático de preguntas y respuestas (éste sólo tiene una fugaz aparición en la refutación de Sócrates a Agatón), sino de un gran debate de discursos sobre un tema determinado: el amor, por qué Eros es un dios, el papel que juega en la vida humana, etc. Es, en consecuencia, un duelo de discursos (un *agòn lógon*), un certamen de palabras, en el que los discursos y contradiscursos representan opiniones contrarias o complementarias que van perfilando y matizando el tema en cuestión. De los diversos tipos de *agônes* literarios el *Banquete* sería un *agón* sobre el amor, un «Liebesagone», como lo ha caracterizado quien más exhaustivamente ha estudiado esta cuestión [9]. Estos discursos sobre el amor o *erōtikoì lógoi* (la

[8] Cf. J. Martin, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn, 1931 (reimp., Meisenheim, 1968). Véase, también, M. D. Gallardo, «Estado actual de los estudios sobre los *Simposios* de Platón, Jenofonte y Plutarco», *CFC* 3 (1972), 127-191, y 4 (1972), 239-296.

[9] Cf. J. Froleyks, *Der Agòn Lógon in der antiken Literatur*, tesis doct., Bonn, 1973.



expresión se encuentra en nuestro diálogo en 172b y en *Fedro* 227c) debieron de nacer en el s. v a. C., como tantos otros géneros nuevos, aunque es en el s. iv a. C. cuando están más en boga. Constituyen una clase especial de discursos que, o bien dirigía un amante a su amado (como el discurso de Lisias que Fedro nos presenta en el diálogo que lleva su nombre), o bien se centraban en la naturaleza del amor (como los discursos de nuestro diálogo) [10]. De la época del *Banquete* tenemos noticias de discursos de este tipo compuestos por Cebes o relacionados con Alcibiades, y la razón de que no hayan llegado hasta nosotros en mayor número es la misma por la que no nos ha llegado la gran parte de la literatura erótica griega antigua (Safo, Anacreonte, Alceo, comedia nueva, etc.): la quema por parte del clero bizantino [11].

*c*) En tercer lugar, el *Banquete* es también un diálogo especial por su estilo. Como es bien sabido, cinco son los tipos de exposición de los diálogos platónicos: pregunta y respuesta (A), discusión-conversación (B), narración (C), casi monólogo (D) y monólogo o exposición continua (E) [12]. El *Banquete* pertenece al grupo de los diálogos relatados, que se suele situar en torno a la década del 380 a. C., en los que Platón se enfrenta a problemas que le ocuparían en su edad madura. Pasa de un estilo AD a un estilo E; en ningún otro diálogo este juego de estilos como principio estructural está tan marcado como en el *Banquete*. Todo en este diálogo es contado. El contenido narrativo de la

[10] Cf. F. Lasserre, «*Erōtikoì lógoi*», *MH* 1 (1944), 169-78.

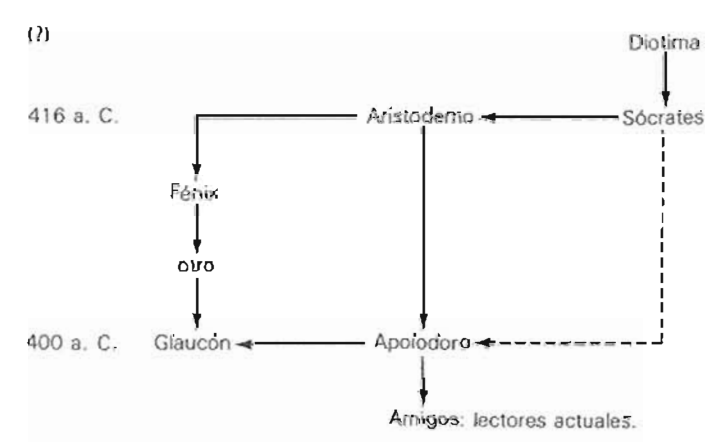
[11] Ésta es la explicación que da L. Rossetti, «Spuren einiger *Erōtikoì lógoi* aus der Zeit Platons», *Eranos* 72 (1974), 185-92.

[12] Cf. H. Thesleff, *Studies in the Styles of Plato*, Helsinki, 1967, esp. págs. 33 y sigs.

obra se introduce por medio de un corto diálogo que no sirve más que para entrar en materia y que no se vuelve a reanudar ni en el transcurso de la narración ni al final de la misma. Es, pues, un prólogo introductorio con dos interlocutores, como sucede también en el *Fedón*. En nuestro diálogo, Apolodoro, un reciente y fiel admirador de Sócrates, se tropieza con varios amigos anónimos, hombres ricos de negocios, que le piden que les cuente lo ocurrido en la celebración de la victoria del poeta trágico Agatón, acaecida hace ya muchos años. Especial interés tienen estos personajes en saber los discursos sobre el amor que en ese festejo pronunciaron Sócrates, Alcibiades y otros famosos comensales. Hace poco Apolodoro se había encontrado con otro conocido suyo, un tal Glaucón, que le había pedido lo mismo y que se había enterado del asunto por boca de otro que lo había oído de un tal Fénix que, a su vez, se había informado de Aristodemo, un fiel discípulo de Sócrates que estuvo presente en la célebre reunión. De hecho, lo que cuenta Apolodoro, que no pudo estar presente en el acontecimiento por ser aún muy niño, le procede también de Aristodemo y de la confrontación con el propio Sócrates de algunos puntos. A su vez, lo que Sócrates expone en este debate afirma que se lo oyó a una tal Diotima, sacerdotisa de Mantinea. Dado que lo fundamental del diálogo gira, precisamente, en torno a lo que esta mujer le cuenta a Sócrates, resulta que sus palabras nos llegan a través de una larga y complicada tradición: Diotima educa a Sócrates, éste al resto de los comensales, uno de ellos (Aristodemo) a Apolodoro, éste a Glaucón y amigos, y Platón a los lectores modernos. Cada uno de ellos es, en cierto modo, un *démōn*, un intermediario, que actúa desde el dominio de las ideas al dominio de las per-



sonas [13]. Por las razones que aduciremos más adelante, la comida en casa de Agatón suele establecerse en el 416 a. C., la conversación de Apolodoro con sus amigos en el 400 a. C. y la composición real del diálogo por parte de Platón en el 384-379 a. C. Teniendo en cuenta estos tres estratos cronológicos, la complicada tradición del contenido del *Banquete* podría representarse de la siguiente manera:




Un estilo indirecto de esta clase en segundo o tercer grado sólo lo vuelve a utilizar Platón en el *Parménides*, en donde Céfalo cuenta una narración que ha oído de Antifonte, que, a su vez, la había oído de Pitodoro, un discípulo de Zenón que había estado presente en la conversación original. *Parménides* y *Banquete* son, pues, los únicos diálogos contado en los que el narrador no está presente en el debate original. Mucho se ha escrito sobre la finalidad de este

[13] Cf. R. Hornsby, «Significant Action in the *Symposium*», *CJ* 52 (1956-7), 37-40, esp. pág. 40.

distanciamiento estético y consciente de los acontecimientos tal como se exponen en esta primera escena de la obra. Para unos, el objetivo de esta tortuosa tradición es hacernos ver que Platón mismo no estuvo presente en los hechos narrados y, por lo tanto, no pretende garantizar la exactitud de lo contado [14]. Otros, en cambio, creen todo lo contrario: con esta escena, Platon quiere dar a entender que, en Aristodemo y Apolodoro, tenemos unos testigos fidedignos que garantizan la verosimilitud dramática de la historia narrada [15]. Hay quien piensa que todo el *Banquete* es, en el fondo, un mito y con esta introducción se consigue la lejanía mítica de los hechos reales: éstos circulaban de boca en boca y fueron contados repetidas veces después de ocurridos [16]. Finalmente, como quiera que lo propiamente platónico está en el discurso de Sócrates que procede, a su vez, de la misteriosa Diotima, no parece desacertada la idea de que en esta escena inicial se nos quiera hacer ver que alcanzar la verdad (doctrina de Diotima) sólo es posible con grandes esfuerzos, a través de una aproximación lenta y escalonada, paso a paso, como ocurre con la ascensión a la idea de Belleza expuesta, en síntesis, por Diotima, en 211c-212a. En cualquier caso, en el prólogo del diálogo tenemos ya el tema de la obra, se despierta el interés del lector por el contenido de los discursos y se destaca la figura de Sócrates [17].

[14] Es la opinión de TAYLOR, *Plato...*, pág. 210, y la que menos adeptos ha encontrado.

[15] Es lo que cree, entre otros, W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975, pág. 366.

[16] Para ésta y otras interpretaciones, cf. H. REYNEN, «Der vermittelte Bericht im platonischen *Symposion*», *Gymnasium* 74 (1967), 405-22.

[17] Cf. E. SCHMALZRIEDT, «*Symposion*», en *Hauptwerke der antiken Literaturen*, Munich, 1976, págs. 169-172.



*d*) Pero el *Banquete* es un diálogo especial sobre todo por su *temática*. En este sentido, el objetivo principal de Platón al escribirlo se le ha querido buscar en hacer un elogio de Sócrates y ofrecer una imagen ideal de su persona, como contrapartida y defensa de la acusación de corrupción de la juventud de que fue objeto, o bien en ofrecer un modelo de método filosófico correcto o, incluso, en trazar una especie de programa de la recién fundada Academia [18]. Pero, por encima de todo esto, el *Banquete* nos presenta el primer tratamiento extenso de la doctrina de su autor en relación con el amor. Aparte de cuestiones aisladas que se abordan en *República, Leyes* y *Timeo*, la concepción del amor en Platón se expone fundamentalmente en *Lisis, Banquete* y *Fedro* [19].

En el *Lisis* asistimos a la definición de *philía* «amistad» o el afecto que podemos sentir por un padre, un hijo, un amigo, una esposa o un amante. El diálogo combate concepciones filosóficas que pretenden establecer y determinar la naturaleza de este sentimiento en la idea de lo semejante o en la teoría de los contrarios. Hay en él, en estado embrionario, ideas que luego serán desarrolladas más ampliamente en diálogos posteriores, como la de que la amistad se da en un sujeto intermedio entre lo bueno y lo malo;

[18] Cf. K. KOLLER, *Die Komposition des platonischen Symposions*, tesis doct., Zurich, 1948, pág. 6.

[19] Nuestra síntesis de la teoría del amor en estos diálogos platónicos procede, fundamentalmente, de L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1933 (reimp., 1964), esp. págs. 39-43. Para otros aspectos sobre el tema, véanse, además, TH. GOULD, *Platonic Love*, N. York, 1963; E. RIVERA DE VENTOSA, «El amor personal en la metafísica de Platón», *Helmántica* 26 (1975), 495-521; R. MORTLEY, «Love in Plato and Plotinus», *Antichthon* 24 (1980), 45-52; F. PÉREZ RUIZ, «El amor en los escritos de Platón», *Pensamiento* 37 (1981), 25-50.

que amamos con vistas a un fin, que es la razón de nuestros amores; que el objeto del deseo se identifica con lo bello y lo conveniente. Cuando se intenta precisar qué es lo conveniente el diálogo finaliza inesperadamente de forma aporética.

Los cinco primeros discursos del *Banquete* anteriores a la intervención de Sócrates parecen contener referencias a diversas tesis sustentadas en el *Lisis:* la idea de Pausanias de que el amor se da entre personas parecidas parece refutar la tesis de la discusión del *Lisis* en 213c-215c, según la cual el malo no puede ser amigo del malo ni el bueno del bueno; el discurso de Erixímaco se basa esencialmente en la teoría de los opuestos, lo que es el tema de la discusión del *Lisis* en 215c-216b; el fondo de la intervención de Aristófanes es la idea del amor como deseo de lo que nos falta y de lo que es conveniente a nuestra naturaleza, lo cual constituye la materia de la última parte del *Lisis* (221c-222d); los discursos de Fedro y Agatón, que tienen mucho en común, atienden, sobre todo, a la idea de la omnipotencia de Eros, dios del amor, que inspira la aversión al mal y estimula la persecución del bien, lo que en general coincide con toda la doctrina del *Lisis*.

La teoría del amor en el *Banquete* no se expone de forma sistemática, sino dialéctica, de suerte que el diálogo Sócrates-Diotima representa la fase final de todas las intervenciones precedentes que matiza y complementa la tesis de los oradores anteriores [20]. Mientras que éstos proceden un poco confusamente y parten de los caracteres particulares de Eros, para pasar luego a sus componentes esenciales, la conversación Sócrates-Diotima empieza con la definición de Eros (199c-204a) y se dedica luego a estudiar sus efectos o manifestaciones en la vida humana (204c-212a). Todo parece indicar que Sócrates-Diotima contestan en orden inverso a los cinco primeros oradores: 199c y ss. a Agatón, 204d y ss. a Aristófanes, 205a y ss. a Erixímaco, 206c a Pausanias, 208c-d a Fedro [21]. La definición de Eros de labios de Diotima es la más cercana a los puntos de vista de Platón sobre la naturaleza del amor, cuyas tres notas más características son que amor es todo deseo de cosas buenas y de felicidad (205d), que amor es desear que lo bueno sea de uno para siempre (206a) y que amor es procreación en la belleza tanto corporal como espiritual (206b) [22]. Lo propio de nuestra naturaleza mortal es aspirar a ser inmortal en la medida en que podamos por medio de la generación en la belleza. Este deseo de inmortalidad del hombre, producto en el fondo de la naturaleza demónica o intermediaria de Eros y de su genealogía, necesita de un aprendizaje que se traduce en una serie de etapas sucesivas que conducen a la contemplación de la Belleza en sí, realmente independiente de las bellezas particulares [23].

Ahora bien, la doctrina del amor presentada en el *Banquete* deja varias preguntas sin contestar: por qué deseamos la inmortalidad, por qué este deseo se satisface en la Belleza, por qué ésta es el fin de la iniciación amorosa, etc. Estas preguntas son, precisamente, a las que responde el *Fedro:* el deseo de inmortalidad se debe a la naturaleza

[20] Sobre este aspecto, cf. R. A. MARKUS, «The Dialectic of Eros in Plato's *Symposium*», en G. VLASTOS (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays,* vol. II, N. York, 1971, págs. 132-143.



[21] Cf. D. BABUT, «Peinture...», pág. 25.

[22] Sobre esta cuestión y sobre la idea de que amor, en Platón, no es «amor platónico», es importante el trabajo de P. W. CUMMINGS, «Eros as Procreation in Beauty», *Apeiron* X, 2 (1976), 23-28.

[23] Cf. L. C. H. CHEN, «Knowledge of Beauty in Plato's *Symposium*», *CQ* 33 (1983), 66-74.

de nuestra alma, y la belleza es la que posee lo que es preciso para despertar ese deseo. Entre *Banquete* y *Fedro* hay diferencias importantes, como la ignorancia, en el primero, de la doctrina de la *anámnēsis* y de la *manía*, dos de los temas más importantes en el segundo, o como el silencio del *Fedro* sobre la idea del *Banquete* de que lo mortal desea inmortalidad [24]; además de que, en éste, el amor no es un dios, sino un *daímōn*, mientras que, en aquél, es un dios o algo divino. Pero ambos tienen también mucho en común: los dos son piezas maestras de Platón, que mezclan discursos formales con la conversación; en uno y otro es el personaje Fedro el móvil de la discusión que inicia el debate con un discurso y los demás parten de ahí [25]. En resumen, pues, el *Banquete* viene a ser una continuación de lo expuesto en el *Lisis*, mientras que el *Fedro* representa una profundización de lo que se dice en el *Banquete*.

Pero la doctrina del amor descrita en el *Banquete* se refiere más al amor homosexual que al amor heterosexual, lo que está en consonancia con la época y lugar en que vive su autor. Los griegos consideraban las relaciones homosexuales compatibles con las heterosexuales y concurrentes con el matrimonio. Ello se debía, en gran parte, a la

[24] Sobre esta importantísima cuestión en nuestro diálogo, además del trabajo de TSIRPANLIS citado en la n. 5, pueden consultarse el de R. HACKFORTH, «Immortality in Plato's *Symposium*», *CR* 64 (1950), 43-5, y la réplica de J. V. LUCE, «Immortality in Plato's *Symposium*: A Reply», *ibid.*, págs. 137-41.

[25] Las relaciones entre *Banquete* y *Fedro* han sido muy bien estudiadas por P. SHOREY, «Plato's Ethics», en VLASTOS (ed.), *Plato...*, II, páginas 7-34, y sobre todo por J. D. MOORE, «The Relation between Plato's *Symposium* and *Phaedrus*», en J. M. E. MORAVCSIK (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht, 1973, págs. 52-71.



separación de los sexos, ya que, para un ateniense del s. VI a. C. en adelante, mantener relaciones amorosas con una chica era muy difícil y a veces peligroso [26]. Por otro lado, toda relación entre una persona adulta y un joven adolescente tenía una dimensión educacional que no existía en la relación hombre-mujer. El joven veía en el adulto un modelo a imitar y este carácter pedagógico es, precisamente, una de las notas más específicas de la pederastia griega que no se encuentra en otras comunidades [27]. La respuesta homosexual de un hombre al estímulo visual de un joven bello le pareció a Platón una excelente base sobre la que levantar una relación maestro-discípulo y era, a la vez, la experiencia más conocida por la mayoría de las personas para las que escribió la obra.

Se ha preguntado alguna vez por qué Platón eligió a Eros en lugar de a Afrodita como materia de sus discursos. Ambos son personificaciones de las fuerzas que provocan el deseo en las personas y hacen que nos enamoremos. Existe la idea de que las relaciones sexuales en su conjunto son dominio de Afrodita, pues palabras relacionadas con su nombre como *aphrodísia* o *aphrodisiázein* aluden a la copulación, mientras que Eros tiene como dominio propio el estado de enamoramiento, el deseo de otra persona. Aho-

[26] Cf. K. J. DOVER, *Plato. Symposium*, Cambridge, 1980, págs. 3 y sigs. Para los aspectos innovadores de la cultura griega en el terreno sexual, es interesante el trabajo de G. DEVEREUX, «Greek Pseudo-homosexuality and the 'Greek Miracle'», *SO* 42 (1967), 69-92.

[27] Cf. J. S. LASSO DE LA VEGA, «El amor dorio», en el libro *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, 1959, págs. 55-99, esp. pág. 66, y «El eros pedagógico de Platón», *ibid.*, págs. 101-148. Sobre la idea de Eros en Platón como educación hacia el mundo real, el mundo de la belleza, de la verdad y del bien, cf. R. R. WELLMAN, «Eros and Education in Plato's *Symposium*», *Paedagogica Historica* 9 (1969), 129-158.

ra bien, esta separación no se da en gran parte de la literatura griega. La noción de que la deidad femenina inspira la relación heterosexual y la masculina la homosexual es sólo de época helenística tardía. Así, en Teognis, 1304 y 1319, la belleza del amado es un don de Afrodita, y entre los epigramas helenísticos hay algunos en los que Afrodita es quien hace que un hombre se enamore de un joven [28]. Posiblemente la poca atención que se había prestado hasta entonces a la deidad masculina fuera uno de los móviles que decidiera a su autor a convertirlo en objeto de sus discusiones. Por otra parte, tal vez la concurrencia no hubiera mostrado tanto interés en el caso de Afrodita. Y es que, además de unos discursos sobre la naturaleza de Eros y su función en la vida del hombre, en el diálogo hay también unos hechos que son tan importantes como las palabras. Hay relaciones de amor auténticas entre Erixímaco y Fedro, entre Pausanias y Agatón, entre Sócrates y Alcibiades. Precisamente la gran paradoja del diálogo está en que después de tanta teoría sobre la naturaleza de este tipo de amor las relaciones humanas reales son un fracaso: Apolodoro y Aristodemo no se benefician de su relación con Sócrates; Erixímaco es incapaz de perfeccionar a Fedro; Pausanias fracasa en su intento de hacer virtuoso a Agatón; Sócrates no consigue que Alcibiades se preocupe más de su propia persona que de los asuntos públicos [29]. Todo ello no hace más que confirmar la idea de Sócrates, en 175d, de que la sabiduría no puede traspasarse de un

[28] Cf. K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge, 1978, pág. 63.

[29] Para la cuestión del fracaso de estas relaciones, véase el artículo de J. Penwill, «Men in Love. Aspects of Plato's *Symposium*», *Ramus* 7 (1978), 43-75, y el de M. Gagarin, «Socrates's *hybris* and Alcibiades' failure», *Phoenix* 31 (1977), 22-37.



cuerpo a otro por simple contacto físico. Justamente la única relación aprovechable es la que se da entre Diotima y Sócrates, entre una sacerdotisa y un hombre que, por el discurso de Alcibiades, sabemos que no ha llegado al contacto físico homosexual. Después del *Banquete* la pederastia empieza a declinar rápidamente como ideal ético, lo que se ha puesto en relación con el declive del poderío de Esparta, cuna del «amor dorio». A partir de entonces no es más que una práctica viciosa. De ahí que tenga razón Jaeger en afirmar que el *Banquete* platónico constituye «una especie de jalón en la línea divisoria entre la sensibilidad de la Grecia antigua y la de la Grecia posterior» [30].

## 2. *Personajes y caracteres del diálogo*

Además de la serie de oradores que pronuncian un discurso en honor de Eros hay dos personajes que juegan un cierto papel en la trama del diálogo: Apolodoro, narrador de los acontecimientos, y Aristodemo, testigo presencial de los mismos y fuente directa de aquél. Por el *Fedón* sabemos que Apolodoro es natural de Atenas y que está junto a Sócrates en el día de su muerte, mostrándose más afligido que los demás (cf. 59a-b). En *Apología* aparece como uno de los que asisten al juicio del maestro, junto con su hermano Ayantodoro, y de los que se ofrecen como fiadores para pagar las treinta minas (cf. 34a y 38b). En el *Banquete* lo encontramos como un discípulo de Sócrates que le acompaña desde hace tres años a todas partes (en Jenofonte, *Mem.* III 11, 17, el propio Sócrates confiesa que

[30] Cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1962², pág. 573.

no se aparta de su lado) y se propone cada día interesarse por lo que dice y hace su maestro (cf. 172c). Era llamado irónicamente el «blando», pero en realidad era un duro crítico con todo el mundo, excepto con Sócrates (cf. 173d). Ha extrañado que Platón escogiera a este discípulo para contar el diálogo por tratarse de una persona poco apta para hablar en términos filosóficos, con estrechez de miras y el fanatismo de un sectario. Otros estudiosos, en cambio, combaten esta opinión y ven en Apolodoro un verdadero filósofo socrático [31].

Aristodemo se describe en este diálogo como un viejo discípulo de Sócrates, de pequeña estatura, uno de los máximos admiradores de Sócrates de entonces, y con un fanatismo tal por el maestro, que para asemejarse más iba también descalzo (cf. 173b). No se distingue Aristodemo por una personalidad sobresaliente; más bien se trata de un hombre con poca inventiva e incapaz de exactitud (cf. 178a, 223c-d). En Jenofonte, *Mem.* I 4, 2, lo encontramos como un hombre irreligioso al que Sócrates convirtió [32].

Los restantes personajes del diálogo tienen un papel mucho más destacado, ya que son al mismo tiempo autores de los discursos. Fedro es especialmente conocido por el diálogo platónico que lleva su nombre, en el que es el único interlocutor de Sócrates y donde se muestra como un entusiasta admirador del orador Lisias, uno de cuyos discursos sobre el amor se ha aprendido casi de memoria. Es un joven ateniense, natural del demo de Mirrinunte (cf.

[31] Cf. G. D. DE VRIES, «Apollodore dans le *Banquet* de Platon», *REG* 48 (1935), 65-69.

[32] Para las razones por las que no pronuncia un discurso en el banquete de Agatón, cf. F. MARTÍN FERRERO, «El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el *Banquete* de Platón», *CFC* 5 (1973), 193-206.



176d), apasionado por las novedades, ávido de discursos y asiduo oyente de Sócrates. En el *Protágoras* lo encontramos sentado junto al sofista Hipias. No parece que tuviera gran resistencia física, pues es uno de los primeros en abandonar la reunión (cf. 223b). Se muestra muy proclive a cultivar la amistad de los médicos y a seguir dócilmente sus consejos (cf. 176d y 223b). Es el responsable de la idea de la serie de discursos en elogio de Eros (cf. 177a-d). Su erudición y formación libresca es notable como lo demuestran las citas que hace de Homero, Hesíodo, Acusilao y Parménides, así como su crítica a Esquilo (cf. 180a).

De Pausanias sólo conocemos su intervención en este diálogo y lo que se nos cuenta en el *Banquete* de Jenofonte y en el *Protágoras*. Era natural del demo del Cerámico, y, en la reunión en casa del rico Calias con ocasión de la llegada de Protágoras a la ciudad, aparece echado junto a Agatón en la misma cama (cf. *Prot.* 315d-e). En el *Banquete* de Jenofonte se le menciona expresamente como el amante de Agatón y se muestra como un ardiente defensor de la pederastia (cf. 8, 32), lo mismo que en nuestro diálogo, sólo que guardando los modales y con gran habilidad en el manejo de los términos, lo que le hace un buen discípulo de Isócrates [33].

Erixímaco es también, en cierta medida, un desconocido. Es médico, al igual que su padre Acúmeno, de quien dice Alcibíades que es «el más prudente» (cf. 214b) y a quien Jenofonte presenta como un experto en dieta (cf. *Mem.* III 12, 2); en el *Fedro* se nos muestra como muy amigo de Sócrates (cf. 227a y 269a). A Erixímaco lo vemos

[33] Cf. H. NEWMANN, «On the sophistry of Plato's Pausanias», *TAPhA* 95 (1964), 261-267.

en el *Protágoras* como uno de los oyentes de Hipias junto con Fedro (cf. 315c). Su prudencia se pone de manifiesto con su consejo a la concurrencia de beber moderadamente (cf. 176b, 214b). Es el pedante del grupo que no pierde ocasión para manifestar sus conocimientos médicos, especialmente en relación con la borrachera y con el hipo (cf. 176d y 185d-e). De todas maneras, tiene un papel importante en el diálogo, ya que, entre otras cosas, es el causante directo del debate sobre Eros y el moderador, en todo momento, de la reunión [34].

Aristófanes, el más importante poeta cómico que nos ha llegado de la Antigüedad, es lo suficientemente conocido como para trazar aquí su semblanza. Es el único de los cinco primeros oradores que no aparece en la reunión del *Protágoras,* ni está en ninguna relación homosexual como la existente entre Erixímaco y Fedro o entre Pausanias y Agatón. Mucho se ha escrito sobre su presencia en este banquete teniendo en cuenta el cruel retrato que había hecho de Sócrates en *Las Nubes*. Por esta razón se ha pensado que Platón lo presenta aquí para que estuviera presente y oyera, en boca de Alcibiades precisamente, la verdadera naturaleza de Sócrates tal como era en realidad [35]. Otros intérpretes creen que su presencia en este diálogo está motivada por ser el representante de la comedia, al igual que Agatón lo es de la tragedia, incapaces ambos de dar una definición completa del amor como la que da el verdadero filósofo (Sócrates-Diotima). Sobre esta cuestión, véase nuestra n. 152 de la traducción.

[34] Cf. L. Edelstein, «The Rôle of Eryximachus in Plato's *Symposium*», *TAPhA* 76 (1945), 85-103.

[35] Cf. G. L. Koutroumboussis, «Interpretation der Aristophanesrede im *Symposium* Platons», *Platon* 20 (1968), 194-211.



Agatón, el anfitrión de la fiesta, es el poeta trágico, nacido en el 488 a. C., que tendría poco más de treinta años cuando obtuvo su primera victoria teatral en las Leneas del 416 a. C. Perteneciente a una de las grandes familias atenienses, es rico, de alta posición social y de gran popularidad. Era un hombre de excepcional belleza (como lo manifiesta también Alcibiades en 212e y 213c), que en sus años juveniles fue el amado de Pausanias (cf. *Prot.* 315d-e), relación que continúa en nuestro diálogo siendo ya adulto (cf. 193b). Aristófanes se burla de su aspecto afeminado en la primera escena de *Las Tesmoforiantes* (cf. 191-2 y 200 ss.). Es un hombre elegante (como dice expresamente Sócrates en 174a), de finos modales, que no desciende a los detalles domésticos y que, en esta ocasión, deja actuar libremente a los esclavos (cf. 175b-c). Junto con Aristófanes es el único que al término de la velada sigue en pie bebiendo y charlando con Sócrates, mientras que los demás o se habían marchado o estaban durmiendo (cf. 223c-d), lo que se ha considerado como un detalle de atención a sus invitados [36].

De Sócrates no necesitamos añadir aquí a lo ya conocido sobre su figura nada más que recordar que el *Banquete,* junto con el *Fedón* y la *Apología,* constituyen la evocación más precisa de su personalidad que se puede encontrar en los diálogos platónicos. En cambio, la realidad histórica de Diotima, la sabia sacerdotisa de Mantinea, ha sido muy cuestionada. En la Antigüedad creyeron en su existencia, entre otros, Proclo, Luciano y Dión Crisóstomo. De los estudiosos modernos, quien más ha abogado por su histori-

[36] Para los pormenores de su biografía, cf. P. Lévêque, *Agathon*, París, 1945.

cidad es W. Kranz [37]. Se ha llegado incluso a pensar en la posibilidad de tener una representación suya en un relieve en bronce procedente de una casa de Pompeya en el que aparece conversando con Sócrates sobre el amor [38]. Los autores que creen en su realidad se basan esencialmente en el hecho de que Platón suele introducir en sus diálogos personajes históricos, por lo que la práctica de usar personajes ficticios le es ajena. El nombre masculino Diotimo era muy frecuente. Fuera de este diálogo no tenemos noticia de una mujer llamada Diotima que fuera experta en asuntos religiosos. En todo caso, la doctrina que se pone en sus labios es específicamente platónica. Puede que aquí nos encontremos con algo parecido a lo que ocurre con Pericles en el *Menéxeno*, donde se nos dice que el famoso político y gran orador ateniense había sido discípulo de la hetera Aspasia: tanto el filósofo como el político más importante deberían sus enseñanzas a una mujer [39].

Por último, Alcibiades tendría unos 34 años cuando tiene lugar esta famosa reunión y está en lo más alto de su popularidad. Al igual que Agatón, es un hombre rico, orgulloso de su rango y de su belleza, amante de la popularidad. En el diálogo lo encontramos con buen humor, lleno de franqueza en la relación de sus defectos y como

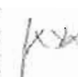
[37] Cf. W. Kranz, «Diotima von Mantineia», *Hermes* 61 (1926), 437-447, y «Diotima», *Die Antike* 2 (1926), 313-327.

[38] Cf. H. Fuhrmann, «Gespräche über Liebe und Ehe auf Bildern des Altertums», *Mitteilungen des deutschen Archeologischen Instituts* 55 (1940), 78-91, esp. págs. 78-86.

[39] S. Levin, «Diotima's visit and service to Athens», *GRBS* 3 (1975) págs. 223 y sigs., tiene razón cuando afirma que es más útil examinar la verosimilitud de lo que Diotima sostiene en 201d ss., que tratar de indagar sobre su personalidad real o ficticia, lo que a todas luces parece indemostrable.



un gran entusiasta de Sócrates. La cuestión de su vida sexual ha sido objeto de algún estudio [40] y en lo que se refiere a sus relaciones con Sócrates es importante lo que se menciona en *Prot.* 309a-b, *Gorg.* 481d, y *Alcib. I* 103a y 131c-d, donde se pone el énfasis en el aspecto físico de esta relación, frente al espiritual que observamos en nuestro diálogo.



## 3. *Estructura, contenido y composición del diálogo*

Muchos de los autores que han trabajado este diálogo lo suelen dividir en tres grandes partes: los cinco primeros discursos, la intervención de Sócrates y el retrato moral de éste en boca de Alcibiades. Pensamos, sin embargo, que una *estructura* más detallada del diálogo podría ser la siguiente: [41]

I. Escena introductoria (172a-174a).

II. Narración de los acontecimientos según Aristodemo (174a-223d).

- A) Introducción (174a-178a):
  1. Llegada de Sócrates a la casa de Agatón (174a-175e).
  2. Propuesta de Erixímaco (176a-178a).
- B) Los seis discursos sobre Eros (178a-212c):
  1. Discurso de Fedro (178a-180b).

[40] Cf., especialmente, R. J. Littman, «The Loves of Alcibiades», *TAPhA* 101 (1970), 263-276, y S. L. Schein, «Alcibiades and the Politics of misguided Love in Plato's *Symposium*», *Theta-Pi* 1-3 (1972-74), 158-167. Para otros detalles sobre su vida, cf. J. Hatzfeld, *Alcibiade*, París, 1940, y O. Aurenche, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros, remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J. C.*, París, 1974.

[41] La estructuración la hemos realizado sobre la edición comentada de este diálogo de Dover, citada en la n. 26, y la traducción alemana de O. Apelt-A. Capelle, *Platon. Das Gastmahl*, Hamburgo, 1960.

2. Discurso de Pausanias (180c-185c).
   Primer interludio: el hipo de Aristófanes (185c-e).
3. Discurso de Erixímaco (185e-188e).
   Segundo interludio: Aristófanes se prepara para hablar (198a-c)
4. Discurso de Aristófanes (189c-193d).
   Tercer interludio: recelos de Sócrates ante el discurso de Agatón (193e-194e).
5. Discurso de Agatón (194e-197e).
   Cuarto interludio: siguen los recelos de Sócrates (198a-199c).
   Refutación de Sócrates a Agatón (199c-201c).
6. Intervención de Sócrates (201d-212b).
   Quinto interludio: llegada de Alcibiades (212c-215a).
7. Discurso de Alcibiades: elogio de Sócrates (215a-222b).

C) Escena final (222c-223d).

El *contenido*, pues, del diálogo se estructura en dos secciones: una escena introductoria (I) y la información propiamente dicha de los acontecimientos (II). A su vez, la segunda sección consta: de una introducción; de seis discursos sobre la naturaleza de Eros, entre los que se intercala una serie de interludios; del discurso de Alcibiades en forma de alabanza a la persona de Sócrates, y de una escena final o epílogo. Veamos más detalladamente cada una de estas partes.

La escena inicial es un diálogo entre Apolodoro y sus amigos, cuya complejidad y función en la obra hemos comentado ya. La narración de Apolodoro, según la versión de Aristodemo, empieza propiamente en 174a y se inicia con la exposición de la llegada de Sócrates a la casa de Agatón. En su camino al convite, Sócrates se tropieza con Aristodemo y le convence para que, aunque no ha sido invitado, le acompañe bajo su responsabilidad. Aristodemo llega primero y cree que Sócrates viene detrás, pero éste se había quedado absorto pensando algo, según una de sus costumbres, de pie a la puerta del vecino. Cuando Sócrates llega la comida está finalizando. Al término de la misma empieza la bebida, el «simposio» propiamente dicho, y a petición del médico Erixímaco se acuerda beber moderadamente, ya que la mayoría de los presentes había bebido mucho el día anterior. Seguidamente, Erixímaco hace una segunda propuesta recogiendo una idea de Fedro consistente en que cada uno diga un discurso de alabanza en honor de Eros, pues se trata de un dios que hasta entonces no había tenido la atención de los poetas ni había sido objeto de un culto apropiado a su categoría. La propuesta es apoyada por Sócrates y todos la aceptan.



El discurso de Fedro no es, desde luego, el más interesante; es sólo el que abre la serie con el típico tratamiento del que inicia un debate. En líneas generales su discurso reúne las condiciones fundamentales de un himno a la divinidad: decir adecuadamente lo que es un dios y enumerar los dones que otorga a los hombres. Más concretamente, su discurso atiende, principalmente, a estos tres aspectos:

a) Eros es el más antiguo de los dioses, según se desprende de Hesíodo y otros autores cosmogónicos que ven en él el principio originario del universo.
b) Eros es el causante de los mayores bienes para los hombres, tanto en la vida privada como en la comunidad estatal.
c) Eros inspira valor y sacrificio personal, el único por el que están dispuestos los amantes a morir, como lo demuestran los ejemplos míticos de Alcestis, Orfeo y Aquiles.

Fedro entiende por *érōs* la pasión sexual, especialmente la que se da entre dos personas del mismo sexo. Lo curioso de su exposición está en que, mientras acepta como normal y correcto el amor entre dos hombres, elige a una mujer (Alcestis) como ejemplo de su máxima devoción. Su énfasis en el adiestramiento mili-

tar y su despectiva referencia a lo musical, representado por Orfeo, hacen que parezca más un discurso en boca de un espartano que propio de un ciudadano ateniense. Posiblemente su aportación más original sea la de presentar a Eros como una fuerza impulsora de nobles acciones [42].

Pero Fedro no entra a fondo en la esencia de Eros ni distingue sus diversas formas, dos aspectos que Pausanias intenta completar en su intervención. Eros no es un dios unitario, y de la misma manera que hay dos Afroditas, la celeste y la popular, hay también dos Eros, pues Afrodita y Eros son inseparables. Cualquier acción humana no es en sí misma ni buena ni mala, sólo según como se haga. El Eros popular prefiere más el cuerpo, mientras que el celeste ama más el alma. Si la intención es buena y tiene como fin el perfeccionamiento moral e intelectual de los amantes cualquier acto homosexual está justificado. Pero la actitud de los griegos frente a esta clase de *érōs* difiere según las regiones: en Élide y Beocia es resueltamente aceptado, mientras que en Jonia y Asia Menor es condenado; la postura de Atenas es complicada y ambivalente, aceptando unas cosas y rechazando otras. Se ha querido ver en Pausanias un sofista que hace un uso pervertido de la moralidad para conseguir su meta real: la legitimidad de la pederastia. Otros, por el contrario, ven en él un intento de purificación de su vicio al preferir las normas atenienses en lugar de las costumbres licenciosas de la Élide o Beocia, mostrando con el desdén hacia éstas un fin más noble que la mera gratificación física. El punto más destacado de su discurso es la visión de Eros como fenómeno sociológico y, en este sentido, es único al exponer la actitud de la sociedad ateniense frente a la homosexualidad [43].

Le toca el turno ahora a Aristófanes, pero, como le sobreviene un ataque de hipo, cede su puesto a Erixímaco. Este incidente

[42] Cf. H. P. Houghton, «On the Speech of Phaedrus in the *Symposium* of Plato», *TAPhA* 73 (1942), XXIX.

[43] Cf. D. K. Gallagher, «In praise of Pausanias: Dialectic in the second Speech of Plato's *Symposium*», *Kinesis* 6 (1974), 40-55.



y la consiguiente alteración del orden de los discursos ha sido interpretado de muy diversas maneras (cf. nuestra n. 57 de la traducción). Erixímaco, cuya pedantería se pone de manifiesto ya en la triple receta que le da a Aristófanes para curar su hipo, toma la palabra para aprobar la doble naturaleza de Eros establecida por Pausanias y demostrar que esta realidad no se limita a la reacción del alma humana ante la belleza, sino que es visible en toda la naturaleza, animada e inanimada, y en las artes. Erixímaco se siente capacitado por sus conocimientos de la medicina para ir más allá de lo que Pausanias había dicho e insistir en la naturaleza cósmica de Eros como fuerza que actúa en el conjunto de la naturaleza. Admite también un Eros bueno y otro malo, pues la distinción de lo sano y de lo enfermo es visible en la vida misma. En la naturaleza del cuerpo, en la música, en la gimnástica, en la agricultura, en la meteorología, en la astronomía, en la religión y en la mántica encontramos pares de opuestos que cuando se combinan y complementan pueden inducir, o bien a la prosperidad, estabilidad, tranquilidad, etc., o bien a la enfermedad, desgracia, inestabilidad, etc. Su discurso establece un contraste entre el buen Eros y las buenas consecuencias de la reconciliación de los opuestos, por un lado, y el mal Eros y las malas consecuencias derivadas del fracaso de tal reconciliación, por otro. No condena el Eros popular o vulgar, como Pausanias, sino que lo recomienda con cautela y sin exceso. Su concepto de Eros se basa en la armonía, en la concordia armónica de los contrarios, y en este sentido se le ha puesto en relación con la doctrina de los contrarios de Heráclito, con teorías médicas pitagóricas, con el concepto de *isonomía* de Alcmeón de Crotona, con el tratadito *Sobre la dieta* del círculo hipocrático y, especialmente, con la dualidad *philía-neîkos* «amor»-«discordia» de Empédocles como agentes de unión y separación de los elementos del universo [44]. Con la intervención de Erixímaco se pasa

[44] Cf. Taylor, *Plato...*, pág. 218; Guthrie, *A History...*, vol. IV, página 383; W. Kranz, «Platonica», *Philologus* 102 (1958), 74-83, esp. páginas 74-75.

del plano exclusivamente sexual al plano cósmico universal y en este aspecto puede considerarse como un preludio del diálogo Sócrates-Diotima.

Aristófanes se ha recuperado de su hipo y entabla un corto diálogo con Erixímaco en el que éste le advierte que debe hablar seriamente. Para el lector medio de Platón, el discurso de Aristófanes es, tal vez, la parte más conocida del *Banquete* y uno de los pasajes más famosos de todo Platón como lo más fino que ha salido de su fantasía. La intervención de Aristófanes está construida mucho más sistemáticamente que las demás. Se pueden distinguir en ellas dos grandes secciones: el mito y consecuencias que se derivan del mismo. El mito, a su vez, puede dividirse en dos partes: estado antiguo de la naturaleza humana y avatares o afecciones por las que ha pasado. El estado actual del hombre no fue el originario, sino que antiguamente los seres humanos tenían dos cuerpos con cuatro brazos, cuatro piernas, dos cabezas, etc.; eran circulares y poseían tres géneros: masculino-masculino, femenino-femenino y masculino-femenino. Como eran arrogantes y peligrosos para los dioses, Zeus decidió dividirlos en dos mitades y ordenó a Apolo que saneara y arreglara todo lo que implicaba este corte. Pero estas mitades morían de nostalgia anhelando su otra mitad, por lo que Zeus se apiada y decide proporcionarles el sistema de procreación. Cada uno de nosotros busca su otra mitad y esta búsqueda es *érōs*. Cuando se encuentran dos mitades que originariamente estaban unidas surge entonces la alegría del amor; de ahí que cuando estamos enamorados queremos una unión más duradera y completa que la que pueda dar la mera relación sexual. Si somos piadosos y cuidadosos de nuestros deberes morales y religiosos, podemos ser recompensados alcanzando de nuevo nuestra naturaleza original. Pero si somos impíos, Zeus nos puede cortar en dos una vez más y cada uno de nosotros sería como una loncha de pescado o una figura en relieve. De entre las consecuencias que se derivan de este mito podemos señalar la definición del amor como búsqueda de la otra mitad (192e), una de las definiciones más profundas de toda la teoría del amor; situación al mismo nivel del amor



homosexual masculino y femenino, lo que se debe a la primitiva naturaleza humana (191d-e) y con lo que el problema del amor se enfoca en toda su extensión y no sólo como amor entre dos seres de distinto sexo; los seres humanos buscan juntos no sólo la satisfacción de su impulso, sino algo más que no saben precisar (192c-d), una de las ideas más importantes de todo el diálogo y, para algunos, lo más hondo que se ha dicho por un escritor antiguo sobre la esencia del amor. Los problemas del hombre en relación con el amor derivan de su *hýbris* frente a los dioses y de ahí que deban ser moderados con respecto a éstos para ser felices (193c): la *eusébeia*, la piedad para con los dioses es la solución al problema de Eros[45].

El discurso de Aristófanes es elogiado por Erixímaco, quien ahora recuerda que quedan por hablar todavía Agatón y Sócrates. Aristodemo, que, según se ve en 175a, se había reclinado al lado de Erixímaco y que debía hablar, por lo tanto, ahora, es ignorado[46]. Sócrates duda de su habilidad para ofrecer un discurso satisfactorio después de que intervenga Agatón e intenta comprometer a éste en una argumentación filosófica, pero es advertido por Fedro de no hacerlo. Esta intervención de Fedro no puede ser más oportuna, ya que si Agatón responde a la pregunta planteada por Sócrates en 194c, posiblemente no se hubiera vuelto a hablar más de Eros. Agatón acepta la sugerencia de Fedro y comienza su discurso, en el que se propone completar aspectos omitidos por los anteriores oradores. Por este motivo se centra fundamentalmente en la naturaleza misma del dios Eros, para pasar luego a describir sus dones a los hombres. Eros es

[45] Cf. el trabajo de KOUTROUMBOUSSIS citado en la n. 35, así como el artículo de K. J. DOVER, «Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*», *JHS* 86 (1966), 41-50, el de F. NEUMANN, «On the Comedy of Plato's Aristophanes», *AJPh* 87 (1966), 420-426, y el de R. EISNER, «A case of poetic justice. Aristophanes' speech in the *Symposium*», *CW* 72 (1979), 417-8.

[46] Para las razones de esta ignorancia, véase el artículo de MARTÍN FERRERO citado en la n. 32.

el más joven de los dioses, ya que no tiene nada que-ver-con la vejez; es también el más bello, tierno y delicado. Las luchas entre los dioses que nos cuentan los poetas acaecieron antes del reinado de este dios. Es máximo en justicia, pues es incompatible con la violencia; en autocontrol, pues impera sobre todos los placeres y deseos; en valor, porque ni Ares se le puede resistir; en habilidad, porque el deseo de belleza inspira todas las artes y habilidades. Es el causante de todo tipo de favores a los hombres enumerados en una especie de himno en prosa, organizado a base de pensamientos antitéticos con gran simetría, ritmo y asonancia, con el que termina su intervención. El discurso de Agatón reúne las características propias del encomio: naturaleza del dios, su aspecto externo y sus virtudes. En general, se le considera un discurso muy pobre de contenido, una especie de pastiche de estilo gorgiano, aunque con sumo cuidado en el uso de las palabras. Su máxima aportación es que Eros está ocupado siempre con la belleza [47].

Las palabras de Agatón fueron acogidas con una estruendosa salva de aplausos, posiblemente en señal de cortesía al anfitrión. Sócrates se dirige de nuevo al médico Erixímaco y le manifiesta que no puede pronunciar un discurso sobre Eros que no se atenga a la verdad, aspecto que habían olvidado los anteriores comensales. Sócrates está dispuesto a decir la verdad sobre el tema como él la ve y de la manera que se le ocurra sobre la marcha. Pero antes interroga a Agatón para dejar en claro una serie de cuestiones previas y volver a la realidad del asunto de la que se habían alejado los discursos anteriores. En este interrogatorio, Sócrates, con su técnica característica, hace reconocer a Agatón tres aspectos importantes: Eros es deseo de algo (199c-200a), Eros desea algo que no tiene (200a-200e) y Eros no es ni bello ni bueno (201a-201d).

El elogio de Sócrates al dios del amor es producto de las enseñanzas que, sobre esta materia, le dio en su día la sabia Diotima.

[47] Cf. G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1973, página 160.



La intervención de Sócrates puede dividirse en dos grandes apartados: uno sobre la esencia y propiedades de Eros (201e-204c), y otro sobre los efectos de Eros en los hombres resultantes de esta esencia (204c-212a), para terminar con un epílogo (212b-c) en el que Sócrates confiesa que cree en lo que Diotima le dijo y, en consecuencia, honra a Eros. En concreto, los puntos más importantes de la intervención de Sócrates son los siguientes:

a) De acuerdo con las enseñanzas de Diotima, Eros no es ni bello ni feo, ni bueno ni malo, sino algo intermedio *(metaxý)* entre todo esto. De ahí que no sea tampoco un dios, sino un demon, que actúa de intermediario entre lo mortal y lo inmortal poniendo en comunicación a los hombres con los dioses (201d-203a).

b) Esta naturaleza intermediaria de Eros le viene de su origen, ya que es hijo de Penía (Pobreza) y de Poros (Recurso), por lo que tiene las características de ambos: búsqueda infatigable y adquisición, por un lado, y pérdida, muerte y resurrección, por otro. Eros es, sobre todo, un «filósofo», un amante de la sabiduría, en posición intermedia entre el sabio y el ignorante (203a-204c).

c) Quien desea lo que es bello y bueno desea que sea suyo para siempre. En realidad, todo deseo es deseo de lo bueno, y en último extremo Eros es deseo de poseer siempre lo bueno (204c-206a).

d) Todos los seres humanos son fértiles y tienen deseos de reproducir, y es a través de la reproducción como los seres mortales consiguen una especie de inmortalidad. La belleza los estimula a hacerlo, mientras que la fealdad los aparta de este estímulo. Por esta razón, Eros es un deseo de procreación en lo bello (206b-207a).

e) La prueba de que la naturaleza mortal persigue la inmortalidad se encuentra en el impulso que observamos en todos los seres vivos a criar y proteger su prole (207a-208b), en la búsqueda de la gente de la fama póstuma inmortal, pues de otro modo no sacrificarían sus vidas por los demás (208c-e), y en la labor

artística y legislativa de quienes son fértiles en cuanto al alma (208e-209e).

f) La manera correcta de acercarse a las cosas del amor es ascender hasta la comprensión de la Belleza en sí (209e-212a), lo cual se lleva a cabo en tres fases: ascensión a lo bello y sus diversos grados a través del cuerpo, alma y conocimiento (210a-210e); la Belleza en sí y sus atributos (210e-211b), y creación, por parte de ésta, de la verdadera virtud y, con ello, la inmortalidad (211b-212a) [48].

Cuando Sócrates termina su discurso y en el momento justo en que Aristófanes se disponía a hacer alguna observación por una alusión de Sócrates a su discurso, irrumpe en la casa Alcibiades, completamente borracho, acompañado de otros compañeros de juerga, entre ellos una flautista, con una corona de hiedra y cintas para coronar a Agatón por su victoria. Es invitado a quedarse y se erige en simposiarca o director de la bebida. Al percatarse de la presencia de Sócrates entabla con éste un corto diálogo y es invitado a pronunciar también un discurso. Alcibiades declara que sólo hará un elogio de Sócrates; lo que éste le permite siempre que se trate de la verdad. Empieza, entonces, su elogio comparando a Sócrates con figuras de silenos que guardan en su interior estatuillas de dioses, y pasa, luego, a exponer el extraordinario efecto que ejercen sobre él las enseñanzas morales de Sócrates, similar al que produce la música en sus oyentes: lo que un Marsias consigue con su música instrumental lo consigue Sócrates con sus meras palabras (215a-216c). Narra a continuación la historia de su intento de seducción de Sócrates cuando

[48] Cf. M. F. Sciacca, «El discurso de Sócrates en el *Banquete* platónico», en su libro *Platón*, B. Aires, 1959, págs. 209-220; J. Wippern, «Eros und Unsterblichkeit in der Diotimarede des *Symposions*», en *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Neske, 1965, págs. 123-129, y «Zur unterrichtlichen Lektüre der Diotima-Rede in Platons *Symposion*», *AU* IX (1966), 55-59; E. Haag, «Die Diotimarede in Platons *Symposion*», *AU* V (1962), 72-79; H. Newmann, «Diotima's concept of Love», *AJPh* 86 (1965), 33-59.



Alcibiades era un adolescente, hecho en el que Sócrates se mostró como verdaderamente es: aparentemente ama a los jóvenes bellos, pero, en realidad, lo que le interesa de ellos es su valía interior (216c-219d). Esta entereza de Sócrates se puso de manifiesto también en las campañas militares en las que participó, especialmente en la campaña de Potidea, en la que salvó la vida del propio Alcibiades, y en la retirada de Delión. En ambos sitios dio muestras Sócrates de su dominio de sí mismo y de su firmeza ante las dificultades de todo tipo (219d-221c). Por lo tanto, Sócrates es una persona como no hay otra, ni en el presente ni en el pasado, y sus discursos, aunque por fuera parezcan ridículos y vulgares, por dentro están llenos de profunda sabiduría (221c-222b). La finalidad principal del discurso de Alcibiades es mostrarnos que Sócrates pone en práctica la moral implícita en las palabras de Diotima. Con la visión de Eros como filósofo, Sócrates aparece ahora como la personificación del verdadero *érōs*. Todo el elogio de Alcibiades a Sócrates pone en correspondencia punto por punto las virtudes socráticas con la doctrina expuesta en el diálogo Sócrates-Diotima [49].

Al terminar Alcibiades su discurso, Sócrates se dispone a iniciar un elogio de Agatón, cuando, de nuevo, irrumpe en la sala otro tropel de parrandistas que ocasionan un inmenso ruido. Se bebe entonces sin control, algunos comensales se marchan, otros se duermen, entre ellos Aristodemo. Al abrir los ojos, observa que únicamente están despiertos Sócrates y los dos poetas, Aristófanes y Agatón, enfrascados en una conversación sobre la naturaleza de la comedia y de la tragedia. Sócrates sostiene que es labor del buen poeta componer tanto una como la otra, lo que sus interlocutores apenas siguen, pues se encuentran ya muy cansados y se duermen. Sócrates se levanta y, en compañía de Aristodemo, marcha al Liceo y pasa el día como de costumbre hasta que al atardecer se retira a descansar a su casa.

[49] Cf. Laborderie, *Le dialogue...*, pág. 242. Véase, también, A. C. Rossi, «Beatitud, ironía y lenguaje. El discurso de Alcibiades en el *Banquete* de Platón», *CA* 1 (1977-78), 18-33.

Mucho se ha escrito sobre la artística *composición* de este diálogo, y de entre los muchos estudios [50] que se han dedicado a esta cuestión vamos a reparar aquí en dos. Nos parece acertada la idea de Hoerber [51] de que, en esta obra, hay que distinguir tres niveles relacionados entre sí, en los que se pueden diferenciar en cada uno siete grados. Estos niveles serían los siguientes:

a) La serie de narradores citados en la escena inicial.
b) La serie de los oradores.
c) Los pasos que hay que seguir hasta llegar a la comprensión de la Belleza en sí, tal como se exponen en la síntesis que hace Sócrates en 211c-212a.

Los siete grados de cada uno de estos tres niveles podrían esquematizarse de la siguiente manera:

| a) *Narradores* | b) *Oradores* | c) *Sumario de la doctrina del amor de Diotima (Platón)* |
|---|---|---|
| 7. Sócrates aprende de Diotima. | 7. Alcibíades-Sócrates, ejemplo de virtud. | 7. La verdadera virtud como fuente de la Belleza en sí. |
| 6. Aristodemo y otros aprenden de Sócrates. | 6. Sócrates-Diotima: Eros conduce a la idea de Belleza. | 6. Idea de Belleza. |

[50] Además del estudio de Koller citado en la n. 18, pueden consultarse los siguientes trabajos: K. Nawratil, «Zur Komposition des platonischen *Symposions*», *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* VII (1954), 61-62; K. Vretska, «Zu Form und Aufbau von Platons *Symposion*», *Serta Philologica Aenipontana* 7-8 (1962), 143-56; G. Gierse, «Zur Komposition des platonischen *Symposion*», *Gymnasium* 77 (1970), 518-520.

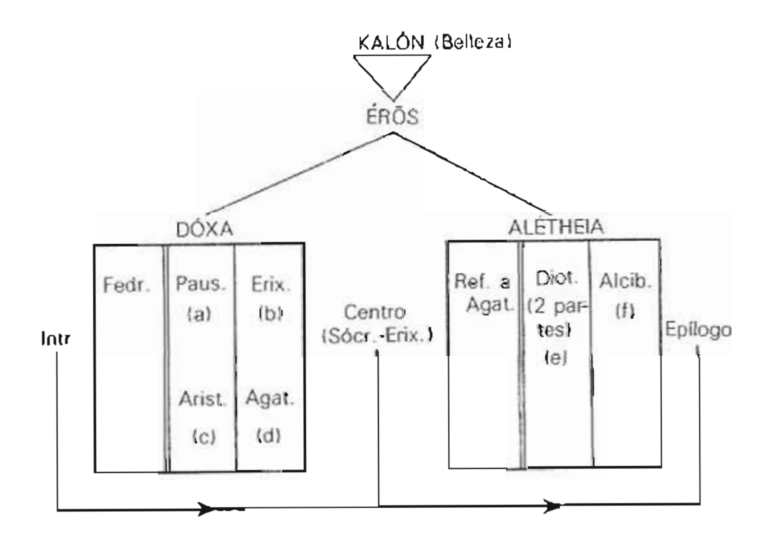
[51] Cf. R. G. Hoerber, «More on 'Action' in Plato's *Symposium*», *CJ* 52 (1956-57), 220-221.



| a) *Narradores* | b) *Oradores* | c) *Sumario de la doctrina del amor de Diotima (Platón)* |
|---|---|---|
| 5. Apolod. aprende de Aristodemo. | 5. Agatón: Eros inspira sabiduría. | 5. Belleza en las ciencias. |
| 4. Fénix aprende de Aristodemo. | 4. Aristófanes: Eros en sociedad (deseo de integridad). | 4. Belleza en sociedad. |
| 3. Glaucón aprende de Apolodoro y de otro que había aprendido de Fénix. | 3. Erixímaco: Eros en toda la naturaleza. | 3. Belleza en todos los cuerpos. |
| 2. De Apolodoro aprenden los amigos. | 2. Pausanias: dos dioses Eros. | 2. Belleza en dos cuerpos. |
| 1. De Platón aprenden los lectores. | 1. Fedro: un dios Eros. | 1. Belleza en un solo cuerpo. |

Pero quien, a nuestro entender, ha esquematizado mejor la composición del diálogo como un todo orgánico, artísticamente construido, es Diez [52], que hace del *Banquete* la siguiente representación:

[52] Cf. G. Diez, «Platons *Symposion*. Symbolbezüge und Symbolverständnis», *Symbolon* IV (1979), 49-76, esp. págs. 68 y sigs.




Es decir, la escena inicial, el interludio central Sócrates-Erixímaco y la escena final constituyen el esqueleto de todo el conjunto, que se puede dividir en dos partes igualmente extensas, que podrían denominarse de la *dóxa* (opinión) y de la *alétheia* (verdad). Todo el diálogo es una configuración simbólica de la idea de Belleza *(kalón)* personificada en la extensa realidad de Eros y revelada por los caminos de la opinión y de la verdad. Cada una de estas partes consta de una tríada, formada por una introducción (discurso de Fedro-refutación a Agatón) y una díada concebida como pares de opuestos y complementarios. Los cuatro discursos de la primera díada se oponen quiásticamente: Pausanias y Aristófanes abordan la típica antítesis *nómos-phýsis*, mientras que Erixímaco y Agatón se centran más en el aspecto cósmico de Eros. En la segunda díada, el discurso de Diotima constituye la teoría de la praxis expuesta en el discurso de Alcibiades.



## 4. *Acción dramática y fecha de composición del diálogo*

De la conversación de Apolodoro con sus amigos en la escena introductoria del diálogo se deduce que debemos distinguir, en la obra, tres estratos cronológicos: la fecha del banquete real en casa de Agatón, la fecha del encuentro de Apolodoro con sus amigos y la fecha de la composición real del diálogo por parte de Platón.

a) Respecto al primer punto, sabemos, por lo que se dice en 173a, que el banquete tiene lugar con ocasión de haber conseguido Agatón su primera victoria trágica, y, por Ateneo, 217a-b, sabemos que ello aceció en la Leneas del 416 a. C., durante el arcontado de Eufemo, o sea: cuando Platón tendría once o doce años, Sócrates estaría en sus cincuenta y Alcibiades en sus treinta, dos años antes de ser propuesto como general de la expedición ateniense a Sicilia y en la víspera casi del desgraciado asunto de la mutilación de las estatuas de Hermes, en el que se vieron implicados varios de los oradores del diálogo.

b) En relación con la fecha del encuentro que se describe en la escena inicial varios indicios de la obra permiten también aventurar una cronología más o menos aproximada:

En 173a, Apolodoro reconoce que era todavía muy niño cuando tuvo lugar el acontecimiento.

En 172c se afirma que Agatón hace varios años que no está ya en Atenas. Por *Las Tesmoforiantes* de Aristófanes, del 411 a. C., sabemos que Agatón está todavía en Atenas, y en *Las Ranas*, del 405 a. C., se habla de su exilio voluntario a la corte de Arquelao, rey de Macedonia, donde residiría hasta el asesinato de éste en el 399 a. C.

En 172c manifiesta Apolodoro que lleva tres años en contacto con Sócrates, que es condenado a tomar la cicuta en el 399 a. C.

Por lo tanto, la fecha del encuentro de Apolodoro con sus amigos debe de situarse entre el 405 y el 399 a. C., por lo que no parece desacertado colocarla en el 400 a. C. como propone Bury [53].

c) Pero la fecha más importante es, naturalmente, la de la composición real del diálogo. Por una serie de referencias históricas internas es posible también aproximarse a su cronología. Ante todo, por dos anacronismos. El primero se relaciona con las palabras de Aristófanes de que los seres humanos primitivos dobles fueron separados en dos como los arcadios por los lacedemonios (193a), lo que parece, con toda seguridad, una alusión a la repartición de Mantinea, capital de la Arcadia, por parte de los espartanos en cuatro asentamientos por la infidelidad de sus habitantes durante la guerra contra Argos, hecho acaecido en el 385 a. C., según Jenofonte, *Hel.* V 2,1. El segundo anacronismo tiene que ver con las palabras de Pausanias sobre el dominio de los bárbaros en Jonia y otros muchos lugares (182b), lo que se relaciona con el tratado de Antálcidas del 387-6 a. C., por el que se reconoció a los persas el imperio sobre Jonia y Asia Menor. De estos dos anacronismos se puede deducir que la fecha de composición de la obra tuvo que ser en el 385 a. C., o un poco antes. Por otra parte, en 178e-179b habla Fedro de un ejército formado por amantes y amados, lo que se interpreta como una alusión al famoso batallón sagrado de los tebanos cons-

[53] Para esta fecha y la anterior, cf. R. G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1932, pág. LXVI.



tituido aproximadamente en el 378 a. C. Por todo ello se puede establecer el período del 379-384 a. C. como la época de composición del *Banquete*, lo que, según Dover [54], sería congruente con el estilo y el contenido filosófico del diálogo.

En relación con estas fechas hay dos cuestiones importantes que debemos tocar aquí: la de si el diálogo es descripción de un suceso real, y la conexión del *Banquete* platónico con el de Jenofonte. Con respecto a la primera debemos decir que hoy son mayoría los intérpretes que consideran altamente improbable la realidad histórica de este convite con los personajes citados. Todo en el diálogo está tan minuciosamente calculado y subordinado a la construcción del conjunto, que hace suponer que la descripción del banquete es por completo un producto de la imaginación de su autor, que ha elegido los participantes en función del papel que le estaba reservado en la estructura de la obra. La realidad histórica de este festejo se hace especialmente problemática por el primero de los anacronismos citados, ocurrido treinta años después de la supuesta fecha de la victoria de Agatón. En consecuencia, hemos de ver aquí un procedimiento literario de Platón que ha elegido este escenario con los oradores necesarios para exponer su doctrina del amor [55].

La segunda cuestión es mucho más complicada. Hay datos que favorecen la prioridad de la obra platónica, aunque también los hay que se la dan a la de Jenofonte. Una

[54] Ésta es la opinión y el razonamiento de K. J. Dover, «The Date of Plato's *Symposium*», *Phronesis* 10 (1965), 2-20. Una fecha en torno al 385 a. C. la defiende H. B. Mattingly, «The Date of Plato's *Symposium*», *ibid.* 3 (1958) 31-39.

[55] Ésta es la opinión, entre otros, de Babut, «Peinture...».

tercera posibilidad, la de que ambas deriven de otra obra común del mismo género, debe descartarse, ya que en la tradición socrática no hay indicios de la existencia de semejante fuente común escrita. Pero podría haber una tradición oral relacionada con la presencia de Sócrates en un famoso banquete que pudiera haber proporcionado datos sobre los diversos temas a ambos autores. En concreto, la dependencia de Jenofonte de Platón se limita sólo al cap. VIII de su *Banquete*, mientras que otros detalles apuntan a que es Platón quien depende de Jenofonte. Considerando todo esto, Thesleff [56] ha dado últimamente la siguiente explicación que nos parece acertada: cualquiera que fuera su fuente, oral o escrita, Jenofonte escribió su versión de un famoso banquete socrático antes que Platón y su texto llegaría únicamente hasta el cap. VII de su obra actual, escrita aproximadamente hacia el 385 a. C.; Platón leería esta obra, no le gustó y decidió escribir su propia versión, más filosófica, sobre el tema, que estaría terminada no más tarde del 380 a. C.; finalmente, hacia el 370 a. C., al leer Jenofonte el diálogo actual de Platón, decidió hacer con su *Banquete* lo que ya había hecho con sus *Memorables*, es decir, alargarlo, y le añadió el cap. VIII, con ideas tomadas de Platón y diseñado como contrapartida de la conversación Sócrates-Diotima, reescribiendo además el cap. IX en el que hace una defensa del amor heterosexual y matrimonial en contraposición del episodio platónico de Sócrates-Alcibiades.

[56] Cf. H. Thesleff, «The Interrelation and Date of the *Symposia* of Plato and Xenophon», *BICS* 25 (1978), 157-170.



## NOTA SOBRE EL TEXTO

Nuestra traducción se basa en la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. II, Oxford, 1901 (reimpr., 1964). En una serie de pasajes nos hemos apartado de esta edición y seguimos, en general, las variantes preferidas por la edición de Dover citada en la n. 26. Estos pasajes son los siguientes:

| *Lineas* | *Lectura de Burnet* | *Variante elegida* |
|---|---|---|
| 173e3 | παραπαίω; | παραπαίω. |
| 174b4 | 'Αγάθων' | ἀγαθῶν |
| 176b7 | 'Αγάθων⟨ος⟩ | 'Αγάθων |
| 183a1 | †φιλοσοφίας | secluido. |
| 189c4 | τοῦ ἔρωτος | τοῦ Ἔρωτος |
| 197b3 | Ζεύς... ἀνθρώπων | sin subrayar. |
| 197b5 | ἔρως | Ἔρως |
| 197d5 | ἀγαθός | ἀγανός |
| 199b5 | ὀνομάσει | ὀνομάσι |
| 207b6 | ποιοῦντα. | ποιοῦντα; |
| 209b1 | ἤθεος | θεῖος |
| 211c8 | καὶ γνῷ | ἵνα γνῷ |
| 213c6 | ἀπαμύνεις | ἐπαμυνεῖς |
| 216d4 | οἶδεν. | οἶδεν, |
| 216d4 | αὐτοῦ | αὐτοῦ. |
| 219a4 | ἐπιχειρῇ | ἄρχηται |
| 219c5 | ὕβρισεν- | ὕβρισεν. |
| 219c5 | δικασταί· | δικασταί- |
| 219c6 | ὑπερηφανίας- | ὑπερηφανίας. |
| 220a1 | καρτερεῖν- | καρτερεῖν· |

De las ediciones comentadas de nuestro diálogo, además de la de Dover y Bury citadas en las nn. 26 y 53,

respectivamente, nos ha sido de mucha utilidad la de U. Galli, *Platone. Il simposio,* Turín, 1935.

De las traducciones españolas del *Banquete,* la mejor con mucha diferencia es la de L. Gil, *Platón. El Banquete. Fedón. Fedro,* Guadarrama, Madrid, 1969, reimpresa ahora en *Platón. El Banquete. Fedón,* Planeta, Barcelona, 1982, con una nueva y excelente introducción. Otras versiones españolas dignas de mención son las de J. D. García Bacca, *Obras completas de Platón. Banquete. Ión,* U.N.A.M., México, 1944, y la de M. Sacristán, *Platón. El Banquete,* Barcelona, 1982. De las traducciones a otros idiomas hemos manejado las alemanas de Fr. Schleiermacher, *Platon. Sämtliche Werke,* vol. 2, Rowohlt, Hamburgo, 1957, y la de O. Apelt-A. Capelle citada en la n. 41; las francesas de L. Robin, *Platon. Le Banquet,* Les Belles Lettres, París, 1976², y la de F. Chambry, *Platon. Le Banquet, Phédre,* Garnier-Flammarion, París, 1964; y la inglesa de W. Hamilton, *Plato. The Symposium,* Penguin Books, Londres, 1951, reimpr. 1976.

## BIBLIOGRAFÍA

Los trabajos más importantes en relación con el *Banquete* los citamos en nuestras notas a pie de página. Para el resto de la bibliografía puede acudirse a la obra de W. K. C. Guthrie citada en la n. 15, págs. 562-581, así como a la recopilación de L. Brisson, «Platon 1958-1975», en la revista *Lustrum* 20 (1977), 5-304, y al libro de R. D. Mckirahan, *Plato and Socrates. A Comprehensive Bibliography,* N. York-Londres, 1978.

M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ

# BANQUETE

APOLODORO, AMIGO

APOLODORO. — Me parece que sobre lo que preguntáis 172a
estoy preparado. Pues precisamente anteayer subía a la ciudad desde mi casa de Falero [1] cuando uno de mis conocidos, divisándome por detrás, me llamó desde lejos y, bromeando [2] a la vez que me llamaba, dijo:

—¡Eh!, tú, falerense, Apolodoro, espérame.

Yo me detuve y le esperé. Entonces él me dijo:

—Apolodoro, justamente hace poco te andaba buscando, porque quiero informarme con detalle de la reunión mantenida por Agatón, Sócrates, Alcibiades y los otros que entonces estuvieron presentes en el banquete, y oír cuáles b
fueron sus discursos sobre el amor. De hecho, otro que los había oído de Fénix [3], el hijo de Filipo, me los contó

[1] El más antiguo de los tres puertos de Atenas, a unos 4 Km. de la ciudad, en la costa oriental del Pireo; era a la vez uno de los 170 demos del Ática, de donde era oriundo Apolodoro, el narrador del diálogo.

[2] La broma está en la manera en que es interpelado Apolodoro, con empleo de la fórmula oficial, usada en ceremonias y tribunales de justicia, a base del nombre de persona en nominativo y de la mención de su demo.

[3] Personaje desconocido, que muy bien pudiera ser un nombre ficticio. H. THESLEFF, «The Interrelation and Date of the *Symposia* of Plato

y afirmó que también tú los conocías, pero, en realidad, no supo decirme nada con claridad. Así, pues, cuéntamelos tú, ya que eres el más idóneo para informar de los discursos de tu amigo. Pero —continuó— antes dime, ¿estuviste tú mismo en esa reunión o no?

Y yo le respondí:

—Evidentemente parece que tu informador no te ha contado nada con claridad, si piensas que esa reunión por
c la que preguntas ha tenido lugar tan recientemente como para que también yo haya podido estar presente.

—Así, en efecto, lo pensé yo —dijo.

—¿Pero cómo —le dije— pudiste pensar eso, Glaucón [4]? ¿No sabes que, desde hace muchos años, Agatón no ha estado aquí [5], en la ciudad, y que aún no han transcurrido tres años desde que estoy con Sócrates y me propongo cada día saber lo que dice o hace? Antes daba vueltas de un
173a sitio a otro al azar y, pese a creer que hacía algo importante, era más desgraciado que cualquier otro, no menos que tú ahora, que piensas que es necesario hacer todo menos filosofar.

and Xenophon», *BICS* 25 (1978), 168, apunta la idea de que su padre Filipo tenga algo que ver con el Filipo que aparece en el *Banquete* de Jenofonte.

[4] No se sabe, ciertamente, quién puede ser este personaje. Algunos piensan que se trata del hermano de Platón que encontramos en la *República*, pero la ignorancia e ingenuidad que demuestra hace pensar, más bien, que se trate, simplemente, de un homónimo del hermano de Platón. El despiste cronológico en que incurre nos indica que es un cronista poco serio que no se fija en los verdaderos propósitos e intenciones de Sócrates. Otro Glaucón, padre de Cármides, aparece mencionado en 222b.

[5] Por Aristófanes, *Ran.* 83 ss., sabemos que Agatón se había ausentado de Atenas y había marchado a la corte de Arquelao, rey de Macedonia, hacia el 405 a. C.



—No te burles —dijo— y dime cuándo tuvo lugar la reunión ésa.

—Cuando éramos todavía niños —le dije yo— y Agatón triunfó con su primera tragedia, al día siguiente de cuando él y los coreutas celebraron el sacrificio por su victoria.

—Entonces —dijo—, hace mucho tiempo, según parece. Pero, ¿quién te la contó? ¿Acaso, Sócrates en persona? b

—No, ¡por Zeus! —dije yo—, sino el mismo que se la contó a Fénix. Fue un tal Aristodemo, natural de Cidateneon [6], un hombre bajito, siempre descalzo, que estuvo presente en la reunión y era uno de los mayores admiradores de Sócrates de aquella época, según me parece. Sin embargo, después he preguntado también a Sócrates algunas de las cosas que le oí a Aristodemo y estaba de acuerdo conmigo en que fueron tal como éste me las contó.

—¿Por qué, entonces —dijo Glaucón— no me las cuentas tú? Además, el camino que conduce a la ciudad es muy apropiado para hablar y escuchar mientras andamos.

Así, mientras íbamos caminando hablábamos sobre ello, de suerte que, como dije al principio, no me encuentro sin preparación. Si es menester, pues, que os lo cuente c
también a vosotros, tendré que hacerlo. Por lo demás, cuando hago yo mismo discursos filosóficos o cuando se los oigo a otros, aparte de creer que saco provecho, también yo disfruto enormemente. Pero cuando oigo otros, especialmente los vuestros, los de los ricos y hombres de negocios, personalmente me aburro y siento compasión por vosotros, mis amigos, porque creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada. Posiblemente d
vosotros, por el contrario, pensáis que soy un desgraciado,

[6] Otro de los demos de Atenas del que era oriundo también Aristófanes.

y creo que tenéis razón; pero yo no es que lo crea de vosotros, sino que sé muy bien que lo sois.

AMIGO. — Siempre eres el mismo, Apolodoro, pues siempre hablas mal de ti y de los demás, y me parece que, excepto a Sócrates, consideras unos desgraciados absolutamente a todos, empezando por ti mismo. De dónde recibiste el sobrenombre de «blando» [7], yo no lo sé, pues en tus palabras siempre eres así y te irritas contigo mismo y con los demás, salvo con Sócrates.

e APOL. — Queridísimo amigo, realmente está claro que, al pensar así sobre mí mismo y sobre vosotros, resulto un loco y deliro.

AM. — No vale la pena, Apolodoro, discutir ahora sobre esto. Pero lo que te hemos pedido, no lo hagas de otra manera y cuéntanos cuáles fueron los discursos.

APOL. — Pues bien, fueron más o menos los siguientes... Pero, mejor, intentaré contároslos desde el principio,
174a como Aristodemo los contó.

Me dijo, en efecto, Aristodemo que se había tropezado con Sócrates, lavado y con las sandalias puestas, lo cual

[7] Seguimos la lectura de las ediciones de Burnet y Robin y la interpretación de la edición de Dover, ya que *malakós* (blando, tierno, impresionable) va muy bien con el carácter de Apolodoro, quien, en la muerte de Sócrates, sorprende a todos con un desesperado llanto (cf. *Fedón* 117d). No nos parece que haya razones convincentes para aceptar la otra variante, *maniakós* (loco, maniático), que pudo haberse introducido en algunos MSS. por influencia del verbo *maínomai* de cuatro líneas más abajo. De todas maneras, editores, traductores e intérpretes de este pasaje se muestran divididos entre una u otra variante. Sobre la cuestión, véanse, entre otros, los siguientes trabajos: H. NEUMANN, «On the madness of Plato's Apollodorus», *TAPhA* 96 (1965), 283-89; G. J. DE VRIES, «A note on Plato *Symp.* 173d», *Mn.* 19 (1966), 147, y «The philosophaster's Softness», *ibid.*, 22 (1969), 230-32; J. D. MOORE, «The philosopher's frenzy», *Mn.* 22 (1969), 225-230; J. B. SKEMP, «The philosopher's frenzy», *ibid.*, 23 (1970), 302-4.



éste hacía pocas veces, y que al preguntarle adónde iba tan elegante le respondió:

—A la comida en casa de Agatón. Pues ayer logré esquivarlo en la celebración de su victoria, horrorizado por la aglomeración. Pero convine en que hoy haría acto de presencia y ésa es la razón por la que me he arreglado así, para ir elegante junto a un hombre elegante. Pero tú, dijo, ¿querrías ir al banquete sin ser invitado? b

Y yo, dijo Aristodemo, le contesté:

—Como tú ordenes.

—Entonces sígueme, dijo Sócrates, para aniquilar el proverbio cambiándolo en el sentido de que, después de todo, también «los buenos van espontáneamente a las comidas de los buenos» [8]. Homero, ciertamente, parece no sólo haber aniquilado este proverbio, sino también haberse burlado de él, ya que al hacer a Agamenón un hombre extraordinariamente valiente en los asuntos de la guerra y a Menelao un «blando guerrero» [9], cuando Agamenón es- c
taba celebrando un sacrificio y ofreciendo un banquete, hizo venir a Menelao al festín sin ser invitado, él que era peor, al banquete del mejor.

Al oír esto, me dijo Aristodemo que respondió:

—Pues tal vez yo, que soy un mediocre, correré el riesgo también, no como tú dices, Sócrates, sino como dice Homero, de ir sin ser invitado a la comida de un hombre

[8] La forma originaria de este proverbio ha sido muy discutida. Para los detalles de sus diversas transformaciones, véase el comentario de este pasaje en la edición de Dover y el trabajo de A. ALLEN, «Plato's proverbial perversion», *Hermes* 102 (1974), 506-7.

[9] No es, precisamente, HOMERO el que califica así a Menelao, sino Apolo, quien, en *Il.* XVII 587-8, intenta hacer volver a Héctor al combate. Los griegos, cuando citaban, raras veces especificaban el contexto exacto en el que se decían tales o cuales palabras.

sabio. Mira, pues, si me llevas, qué vas a decir en tu defensa, puesto que yo, ten por cierto, no voy a reconocer
d haber ido sin invitación, sino invitado por ti.

—«Juntos los dos —dijo— marchando por el camino»[10] deliberaremos lo que vamos a decir. Vayamos, pues.

Tal fue, más o menos —contó Aristodemo—, el diálogo que sostuvieron cuando se pusieron en marcha. Entonces Sócrates, concentrando de alguna manera el pensamiento en sí mismo[11], se quedó rezagado durante el camino y como aquél le esperara, le mandó seguir adelante. Cuando estuvo en la casa de Agatón, se encontró la puerta abierta
e y dijo que allí le sucedió algo gracioso[12]. Del interior de

[10] Cf. HOMERO, *Il.* X 224. Platón altera aquí el texto homérico que se cita también en *Prot.* 348d correctamente.

[11] Primera mención del estado de recogimiento usualmente practicado por Sócrates, parodiado por ARISTÓFANES en *Las Nubes* 634, que en este diálogo tiene particular importancia (cf., también, 175a, b, 220c-d; *Fed.* 84c, 95c, etc.). Frente a testimonios sin duda exagerados que hablan de éxtasis socráticos de días enteros, la meditación extática de Sócrates cuando se dirigía a la casa de Agatón suele considerarse histórica. J. N. FINDLAY, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974, página 145, cree que, en esta meditación, Sócrates se concentraría en la idea de la Belleza en sí de la que luego iba a hablar. De ahí que autores como N. I. BOUSSOULAS, «Démon Socratique et Éros créateur dans le *Banquet* de Platon», *Hellenica* 25 (1972), 56-77, esp. pág. 58, vean en este incidente «la clave de toda la construcción metafísica del diálogo». Para una información general sobre este tipo de meditación socrática, véase A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1936, reimp. 1967, págs. 69 y sigs., y J. LABORDERIE, *Le dialogue platonicien de la maturité*, París, 1978, págs. 175-178. Sobre la interpretación de este fenómeno socrático entendido erróneamente como catalepsia, sonambulismo, etc., cf. A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1966, págs. 107-8.

[12] La gracia está en que Aristodemo, que no había sido invitado, se ve solo en la puerta sin Sócrates, el invitado.



la casa salió a su encuentro de inmediato uno de los esclavos que lo llevó a donde estaban reclinados los demás, sorprendiéndoles cuando estaban ya a punto de comer. Y apenas lo vio Agatón, le dijo:

—Aristodemo, llegas a tiempo para comer con nosotros. Pero si has venido por alguna otra razón, déjalo para otro momento, pues también ayer te anduve buscando para invitarte y no me fue posible verte. Pero, ¿cómo no nos traes a Sócrates?

Y yo —dijo Aristodemo— me vuelvo y veo que Sócrates no me sigue por ninguna parte. Entonces le dije que yo realmente había venido con Sócrates, invitado por él a comer allí.

—Pues haces bien, dijo Agatón. Pero, ¿dónde está Sócrates?

—Hasta hace un momento venía detrás de mí y también yo me pregunto dónde puede estar. 175a

—Esclavo, ordenó Agatón, busca y trae aquí a Sócrates. Y tú, Aristodemo, dijo, reclínate junto a Erixímaco[13].

Y cuando el esclavo le estaba lavando —continuó Aristodemo— para que se acomodara, llegó otro esclavo anunciando:

—El Sócrates que decís se ha alejado y se ha quedado plantado en el portal de los vecinos. Aunque le estoy llamando, no quiere entrar.

—Es un poco extraño lo que dices, dijo Agatón. Llámalo y no lo dejes escapar.

[13] Los invitados a un banquete griego eran acomodados en una especie de lechos o *klínai*, generalmente bipersonales. Sobre la discutida colocación de Aristodemo al lado de Erixímaco y su posterior desaparición de la serie de oradores, véase F. MARTÍN FERRERO, «El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el *Banquete* de Platón», *CFC* 5 (1973), 193-206.

b Entonces intervino Aristodemo —según contó—, diciendo:

—De ninguna manera. Dejadle quieto, pues esto es una de sus costumbres. A veces se aparta y se queda plantado dondequiera que se encuentre. Vendrá enseguida, supongo. No le molestéis y dejadle tranquilo.

—Pues así debe hacerse, si te parece —me dijo Aristodemo que respondió Agatón—. Pero a nosotros, a los demás, servidnos la comida, esclavos. Poned libremente sobre la mesa lo que queráis, puesto que nadie os estará vigilando, lo cual jamás hasta hoy he hecho. Así, pues, imaginad ahora que yo y los demás, aquí presentes, hemos sido invitados a comer por vosotros y tratadnos con cuidado
c a fin de que podamos elogiaros [14].

Después de esto —dijo Aristodemo—, se pusieron a comer, pero Sócrates no entraba. Agatón ordenó en repetidas ocasiones ir a buscarlo, pero Aristodemo no lo consentía. Finalmente, llegó Sócrates sin que, en contra de su costumbre, hubiera transcurrido mucho tiempo, sino, más o menos, cuando estaban en mitad de la comida. Entonces Agatón, que estaba reclinado solo en el último extremo, según me contó Aristodemo, dijo:

—Aquí, Sócrates, échate junto a mí, para que también yo en contacto contigo goce de esa sabia idea que se te
d presentó en el portal. Pues es evidente que la encontraste

[14] Este comportamiento inusual de Agatón con sus esclavos se ha interpretado como un gesto de su humanidad en un día tan señalado para él como la celebración de su victoria teatral. Según Dover (en su edición del diálogo, pág. 84), Agatón con esta actitud hace simultáneamente tres cosas: picar el amor propio de sus esclavos; jactarse de que éstos son tan hábiles que no necesitan supervisión, y explotar el hecho típico de que sea lo que sea lo que se ordene, siempre se obtiene lo que hay en la cocina y sirven los esclavos.



y la tienes, ya que, de otro modo, no te hubieras retirado antes.

Sócrates se sentó y dijo:

—Estaría bien, Agatón, que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía [15]. Pues si la sabiduría se comporta también así, valoro muy alto el estar reclinado junto a ti, porque pienso que me llenaría de tu mucha y hermosa sabiduría. La mía, seguramente, es mediocre, e
o incluso ilusoria como un sueño, mientras que la tuya es brillante y capaz de mucho crecimiento, dado que desde tu juventud ha resplandecido con tanto fulgor y se ha puesto de manifiesto anteayer en presencia de más de treinta mil griegos como testigos [16].

—Eres un exagerado, Sócrates, contestó Agatón. Mas este litigio sobre la sabiduría lo resolveremos tú y yo un poco más tarde, y Dioniso [17] será nuestro juez. Ahora, en cambio, presta atención primero a la comida.

[15] De acuerdo con la aplicación de la ley de capilaridad se puede hacer pasar el agua de un vaso lleno a otro vacío a través de un hilo de lana, cuyos extremos unen ambos vasos; el experimento sólo funciona si el vaso lleno está a un nivel más alto que el vacío. La idea de que la comunicación intelectual podría efectuarse por contacto físico era una creencia común entre los griegos, que encontramos también en el diálogo pseudoplatónico *Teages* 130d-e, y de la que hay huellas en el resto de la literatura griega, especialmente en Homero, Esquilo y Eurípides. Cf., sobre el tema, D. Tarrant, «The touch of Socrates», *CQ* 8 (1958), 95-8.

[16] Cifra evidentemente exagerada, pues 30.000 es el número tradicional de ciudadanos atenienses a principios del s. IV a. C., y en el teatro de Dioniso cabían, aproximadamente, unos 18.000 espectadores. La cifra de 30.000 era casi una expresión proverbial.

[17] Han llamado la atención las abundantes referencias a Dioniso en este diálogo, lo que estaría en relación con el uso deliberado, por parte

176a A continuación —siguió contándome Aristodemo—, después que Sócrates se hubo reclinado y comieron él y los demás, hicieron libaciones y, tras haber cantado a la divinidad y haber hecho las otras cosas de costumbre, se dedicaron a la bebida [18]. Entonces, Pausanias —dijo Aristodemo— empezó a hablar en los siguientes términos:

—Bien, señores, ¿de qué manera beberemos con mayor comodidad? [19]. En lo que a mí se refiere, os puedo decir que me encuentro francamente muy mal por la bebida de ayer y necesito un respiro. Y pienso que del mismo modo la mayoría de vosotros, ya que ayer estuvisteis también presentes. Mirad, pues, de qué manera podríamos beber lo más cómodo posible.

b —Ésa es —dijo entonces Aristófanes— una buena idea, Pausanias, la de aseguramos por todos los medios un cierto placer para nuestra bebida, ya que también yo soy de los que ayer estuvieron hecho una sopa.

---

de Platón, de materiales y tradiciones religiosas en la línea de las reformas en este campo iniciadas por los poetas trágicos. Sobre la cuestión, cf. J. P. Anton, «Some Dionysian references in the Platonic dialogues», CJ 58 (1962), 49-55, y D. Sider, «Plato's *Symposium* as Dionysian Festival», *QUCC*, N. S. 4 (1980), 41-56.

[18] Por varias fuentes antiguas sabemos que en un banquete antiguo después de la comida se procedía a la limpieza y retirada de las mesas, se distribuían coronas a los invitados, se hacían tres libaciones (a Zeus Olímpico, a los héroes y a Zeus Salvador), se entonaba un peán o canto de salutación en honor de Apolo y se pasaba a la bebida en común, servida por los esclavos.

[19] Las continuas referencias al vino y a la bebida en general, así como su importancia en este diálogo, han sido muy bien analizadas por G. K. Plochmann, «Supporting Themes in the *Symposium*», en J. P. Anton-G. L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 1971, págs. 328-344, esp. pág. 331, y D. Babut, «Peinture et dépassement de la réalité dans le *Banquet* de Platon», *REA* 82 (1980), 5-29, esp. pág. 29.



Al oírles —me dijo Aristodemo—, Erixímaco, el hijo de Acúmeno, intervino diciendo:

—En verdad, decís bien, pero todavía necesito oír de uno de vosotros en qué grado de fortaleza se encuentra Agatón para beber.

—En ninguno —respondió éste—; tampoco yo me siento fuerte.

—Sería un regalo de Hermes [20], según parece, para nosotros —continuó Erixímaco—, no sólo para mí y para c
Aristodemo, sino también para Fedro y para éstos, el que vosotros, los más fuertes en beber, renunciéis ahora, pues, en verdad, nosotros siempre somos flojos. Hago, en cambio, una excepción de Sócrates, ya que es capaz de ambas cosas [21], de modo que le dará lo mismo cualquiera de las dos que hagamos. En consecuencia, dado que me parece que ninguno de los presentes está resuelto a beber mucho vino, tal vez yo resultara menos desagradable si os dijera la verdad sobre qué cosa es el embriagarse. En mi opinión, creo, en efecto, que está perfectamente comprobado por la medicina que la embriaguez es una cosa nociva para d
los hombres. Así que, ni yo mismo quisiera de buen grado beber demasiado, ni se lo aconsejaría a otro, sobre todo cuando uno tiene todavía resaca del día anterior.

—En realidad —me contó Aristodemo que dijo interrumpiéndole Fedro, natural de Mirrinunte—, yo, por mi parte, te suelo obedecer, especialmente en las cosas que dices sobre medicina; pero ahora, si deliberan bien, te obedecerán también los demás.

---

[20] El hallazgo inesperado de algo bueno se atribuía convencionalmente al dios Hermes.

[21] En la resistencia de Sócrates al vino y su capacidad para no embriagarse nunca insiste también Alcibiades en 214a y 220a. Cf., igualmente, Jenofonte, *Banqu.* 9, 7.

*e* Al oír esto, todos estuvieron de acuerdo en celebrar la reunión presente, no para embriagarse, sino simplemente bebiendo al gusto de cada uno.

—Pues bien —dijo Erixímaco—, ya que se ha decidido beber la cantidad que cada uno quiera y que nada sea forzoso, la siguiente cosa que propongo es dejar marchar a la flautista [22] que acaba de entrar, que toque la flauta para sí misma o, si quiere, para las mujeres de ahí dentro, y que nosotros pasemos el tiempo de hoy en mutuos discursos. Y con qué clase de discursos, es lo que deseo exponeros, si queréis.

*177a* Todos afirmaron que querían y le exhortaron a que hiciera su propuesta. Entonces, Erixímaco dijo:

—El principio de mi discurso es como la *Melanipa* de Eurípides, pues «no es mío el relato» [23] que voy a decir, sino de Fedro, aquí presente. Fedro, efectivamente, me está diciendo una y otra vez con indignación: «¿No es extraño, Erixímaco, que, mientras algunos otros dioses tienen himnos y peanes compuestos por los poetas, a Eros, en cambio, que es un dios tan antiguo y tan importante, ni siquiera uno solo de tantos poetas que han existido le haya
*b* compuesto jamás encomio alguno? [24]. Y si quieres, por otro

[22] La representación de esclavas tocando la flauta en los banquetes es frecuente en los vasos griegos. Estas pinturas dan a entender también que, cuando alguien estaba borracho, estas flautistas actuaban más como parejas sexuales que como acompañantes del canto (véase, al respecto, la edición de DOVER, pág. 87). En *Prot.* 347c-d, Sócrates afirma que el alquiler de flautistas en los banquetes es propio de gentes ignorantes y sin formación incapaces de sostener una conversación.

[23] Melanipa, nieta del centauro Quirón, es la heroína de dos piezas perdidas de Eurípides, *La prudente Melanipa* y *Melanipa cautiva*. La cita procede de la primera y es el comienzo de un discurso didáctico de la heroína sobre el origen del mundo (cf. EURÍPIDES, fr. 484 N).

[24] Podría pensarse que hay aquí una exageración en las palabras de Fedro, ya que debían de ser familiares por esta época las odas a Eros de SÓFOCLES, *Ant.* 781-801, y de EURÍPIDES, *Hip.* 625-664. Pero ninguna de ellas era, en realidad, un elogio de Eros, pues en una se trata de la ruina que causa este dios y de los crímenes a que induce, incluso en el caso de personas justas, y la otra es una plegaria en contra de su violencia tiránica (cf. A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, Londres, 1926, reimpr. 1960, pág. 211, n. 2). En cambio, el fr. 327 de Alceo (cf. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Lírica griega arcaica*, Madrid, 1980, fr. 85, pág. 327) suele considerarse como un auténtico himno a Eros.



lado, reparar en los buenos sofistas, escriben en prosa elogios de Heracles y de otros, como hace el magnífico Pródico [25]. Pero esto, en realidad, no es tan sorprendente, pues yo mismo me he encontrado ya con cierto libro de un sabio en el que aparecía la sal con un admirable elogio por su utilidad [26]. Y otras cosas parecidas las puedes ver elogiadas en abundancia. ¡Que se haya puesto tanto afán en *c*
semejantes cosas y que ningún hombre se haya atrevido hasta el día de hoy a celebrar dignamente a Eros! ¡Tan descuidado ha estado tan importante dios!» En esto me parece que Fedro tiene realmente razón. En consecuencia, deseo, por un lado, ofrecerle mi contribución y hacerle un favor, y, por otro, creo que es oportuno en esta ocasión que nosotros, los presentes, honremos a este dios. Así, pues, si os parece bien también a vosotros, tendríamos en los discursos suficiente materia de ocupación. Pienso, por *d*
tanto, que cada uno de nosotros debe decir un discurso, de izquierda a derecha, lo más hermoso que pueda como

[25] Se trata del célebre sofista Pródico de Ceos, bien conocido en la Atenas de finales del s. v a. C. (cf. *Prot.* 315cd), cuya famosa alegoría «Heracles entre el Vicio y la Virtud» o «La elección de Heracles» es resumida por JENOFONTE, en *Mem.* II 1, 21-34.

[26] En su *Elogio de Helena* 12, habla ISÓCRATES de aquellos oradores que han elogiado «a los mosquitos, a las sales y a cosas semejantes» y se está de acuerdo en que se refiere al sofista, de principios del s. IV a. C., Polícrates, que podría ser también el sabio al que alude aquí Fedro.

elogio de Eros y que empiece primero Fedro, ya que también está situado el primero y es, a la vez, el padre de la idea [27].

—Nadie, Erixímaco —dijo Sócrates— te votará lo contrario. Pues ni yo, que afirmo no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor, sabría negarme, ni tampoco Agatón, ni Pausanias, ni, por supuesto, Aristófanes, cuya entera ocupación gira en torno a Dioniso y Afrodita [28],
c ni ningún otro de los que veo aquí presentes. Sin embargo, ello no resulta en igualdad de condiciones para nosotros, que estamos situados los últimos. De todas maneras, si los anteriores hablan lo suficiente y bien, nos daremos por satisfechos. Comience, pues, Fedro con buena fortuna y haga su encomio de Eros.

En esto estuvieron de acuerdo también todos los demás y pedían lo mismo que Sócrates. A decir verdad, de todo
178a lo que cada uno dijo, ni Aristodemo se acordaba muy bien, ni, por mi parte, tampoco yo recuerdo todo lo que éste me refirió. No obstante, os diré las cosas más importantes y el discurso de cada uno de los que me pareció digno de mención.

En primer lugar, pues, como digo —me contó Aristodemo—, comenzó a hablar Fedro, haciendo ver, más o menos, que Eros era un gran dios y admirable entre los hombres y los dioses por muchas otras razones, pero fundamentalmente por su nacimiento.

[27] En *Fedro* 242b, afirma Sócrates que, excepto Simmias el tebano, nadie ha logrado, como Fedro, que se hicieran tantos discursos por su causa.

[28] Gran parte de la temática de la comedia antigua se relacionaba fundamentalmente con el vino y el amor, dominios de Dioniso y Afrodita, respectivamente.



—Pues ser con mucho el dios más antiguo, dijo, es digno de honra y he aquí la prueba de esto: padres de Eros, b
en efecto, ni existen ni son mencionados por nadie, profano o poeta [29]. Así, Hesíodo afirma que en primer lugar existió el Caos

*y luego*
*la Tierra de amplio seno, sede siempre segura de todos,*
*y Eros* [30].

Y con Hesiodo está de acuerdo también Acusilao [31] en que, después del Caos, nacieron estos dos, Tierra y Eros. Y Parménides, a propósito de su nacimiento, dice:

*De todo los dioses concibió primero a Eros* [32].

[29] Esta afirmación de Fedro no se ajusta a la verdad, ya que muchos poetas habían hablado de los padres de Eros, aunque con genealogías diferentes. Así, por ejemplo, Alceo lo hace hijo de Céfiro e Iris; Safo, de la Tierra y Urano o de Urano y Afrodita; Simónides, de Afrodita y Ares; Íbico, del Caos; Eurípides, de Zeus; el mítico poeta licio Olén, de Ilitia, la diosa de los alumbramientos, etc. (cf., para los pasajes en cuestión, la edición de Bury, pág. 22). El propio Platón, en el mito que expondrá en 203b-e, lo hace hijo de Poros y Penía. Lo que posiblemente quiere decir Fedro es que Eros no tenía un mito propio ni una genealogía fija y determinada. Fedro cita a Hesíodo, Acusilao y Parménides, especialistas en genealogías divinas, aunque en el caso de Eros no le atribuyen ninguna en concreto, salvo Acusilao, quien hace a Eros hijo de la Noche y el Éter (sobre este tema, véase «Le thème des généalogies d'Éros», del libro de F. Lasserre, *La figure d'Éros dans la poésie grecque*, Lausana, 1946, págs. 130-149).

[30] Cf. Hesíodo, *Teog.* 116 y ss.

[31] Acusilao de Argos, cuya *acmé* suele situarse en torno al 475 a. C., fue un célebre logógrafo, autor, en dialecto jonio, de varios libros en prosa de genealogías, basadas fundamentalmente en Hesíodo.

[32] El sujeto de este fragmento de Parménides ha sido muy discutido: se ha pensado en Afrodita, en la Necesidad *(Anánkē)*, en la Justicia *(Dikē)*, en un *daímon*, etc. (cf. *Los filósofos presocráticos*, vol. I, B.C.G.

c Así, pues, por muchas fuentes se reconoce que Eros es con mucho el más antiguo. Y de la misma manera que es el más antiguo es causa para nosotros de los mayores bienes. Pues yo, al menos, no sabría decir qué bien para uno recién llegado a la juventud hay mayor que un buen amante y para un amante que un buen amado. Lo que, en efecto, debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente, esto, ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de infundirlo tan bien como el amor. ¿Y qué es
d esto que digo? La vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble, pues sin estas cualidades ni una ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo grandes y hermosas realizaciones. Es más, afirmo que un hombre que está enamorado, si fuera descubierto haciendo algo feo o soportándolo de otro sin defenderse por cobardía, visto por su padre, por sus compañeros o por cualquier otro, no se dolería tanto como si fuera visto
e por su amado. Y esto mismo observamos también en el amado, a saber, que siente extraordinaria vergüenza ante sus amantes cuando se le ve en una acción fea. Así, pues, si hubiera alguna posibilidad de que exista una ciudad o un ejército de amantes y amados [33], no hay mejor modo

12, Madrid, 1978, fr. 1056, pág. 482). Este pasaje ha sido citado también con ligeras variantes por ARISTÓTELES, *Met.* 983b17 ss., y por PLUTARCO, *Erot.* 756e-f (cf. H. MARTIN, «*Amatorius*, 756E-F: Plutarch's citation of Parmenides and Hesiod», *AJPh* 90 [1969], 183-200). Dado que Platón, en *Prot.* 315c ss., pone a Fedro en el círculo de los oyentes de Hipias, C. J. CLASSEN, «Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophiehistorikern», *Philologus* 109 (1965), págs. 175-81, ha pensado que tanto Platón como Aristóteles se han servido para este pasaje de un escrito de Hipias.

[33] La existencia de ejércitos compuestos por amantes y amados, especialmente en las comunidades espartanas y dorias en general, ha sido muy bien estudiada por E. BETHE, «Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik



de que administren su propia patria que absteniéndose de todo lo feo y emulándose unos a otros. Y si hombres como ésos combatieran uno al lado del otro, vencerían, aun siendo pocos, por así decirlo, a todo el mundo. Un 179a
hombre enamorado, en efecto, soportaría sin duda menos ser visto por su amado abandonando la formación o arrojando lejos las armas, que si lo fuera por todos los demás, y antes de eso preferiría mil veces morir. Y dejar atrás al amado o no ayudarle cuando esté en peligro... ninguno hay tan cobarde a quien el propio Eros no le inspire para el valor, de modo que sea igual al más valiente por naturaleza. Y es absolutamente cierto que lo que Homero dijo, que un dios «inspira valor» [34] en algunos héroes, lo pro- b
porciona Eros a los enamorados como algo nacido de sí mismo.



Por otra parte, a morir por otro están decididos únicamente los amantes, no sólo los hombres, sino también las mujeres. Y de esto también la hija de Pelias, Alcestis [35], ofrece suficiente testimonio ante los griegos en favor de

und ihre Idee», *RhM* 62 (1907), 438-75. Un ejército de amantes y amados se cita también en JENOFONTE, *Banqu.* 8, 32, sólo que en boca de Pausanias, lo que es un indicio seguro para F. LASSERRE de la existencia de este tema en la literatura erótica contemporánea de la juventud de Fedro (cf. «*Erōtikoì lógoi*», *MH* 1 [1944], 174). En estas palabras de Fedro se ha querido ver una alusión a la famosa «Liga Sagrada» formada por Górgidas o Epaminondas hacia el 378 compuesta por parejas de amantes homosexuales que tuvo una actuación brillantísima en varias batallas (cf. K. J. DOVER, «The Date of Plato's *Symposium*», *Phronesis* 10 [1965], 2-20).

[34] Expresión homérica (cf. *Il.* X 482; XV 262; *Od.* IX 381).

[35] El ejemplo de Alcestis como la más alta especie de amor aparece también, más adelante, en boca de Diotima (cf. 208d). Aunque Frínico y Antífanes trataron también el mito de esta heroína, es muy probable que la fuente de Platón fuera la *Alcestis* de Eurípides (cf. P. VICAIRE, *Platon, critique littéraire*, París, 1960, págs. 172-3).

mi argumento, ya que fue la única que estuvo decidida a morir por su marido, a pesar de que éste tenía padre y madre, a los que aquélla superó tanto en afecto por amor, que les hizo aparecer como meros extraños para su hijo
c y parientes sólo de nombre. Al obrar así, les pareció, no sólo a los hombres, sino también a los dioses, que había realizado una acción tan hermosa, que, a pesar de que muchos han llevado a cabo muchas y hermosas acciones y el número de aquellos a quienes los dioses han concedido el privilegio de que su alma suba del Hades es realmente muy pequeño, sin embargo, hicieron subir la de aquélla admirados por su acción. ¡Así también los dioses honran por encima de todo el esfuerzo y el valor en el amor!
d En cambio, a Orfeo, el hijo de Eagro, lo despidieron del Hades sin lograr nada, tras haberle mostrado un fantasma de su mujer, en cuya búsqueda había llegado, pero sin entregársela, ya que lo consideraban un pusilánime, como citaredo que era [36], y no se atrevió a morir por amor como Alcestis, sino que se las arregló para entrar vivo en el Hades. Ésta es, pues, la razón por la que le impusieron un castigo e hicieron que su muerte fuera a manos de mujeres [37]. No así, por el contrario, fue lo que sucedió con

[36] En contraposición con el guerrero, el músico era considerado, a veces, como un cobarde. En la *Antíope* de Eurípides había un debate sobre este tema (cf. EURÍPIDES, fr. 184-8 N.) en el que se enfrentaban Anfión y Zeto, representantes de la vida contemplativa y activa, respectivamente.

[37] La saga de Orfeo nos es conocida por fuentes posteriores a Platón, fundamentalmente por PAUSANIAS, IX 30, OVIDIO, *Met.* X 1 ss., y sobre todo Virgilio, *Geórg.* 453-527. De las modificaciones que hace aquí Fedro de esta leyenda la más llamativa es justamente la relacionada con la muerte del héroe, ya que tradicionalmente ésta se produjo a manos de las ménades o bacantes por su desprecio o irreverencia hacia Dioniso (cf. ESQUILO, *Las Básaras*, frs. 23-25 N.), y no por un acto de cobardía.



Aquiles, el hijo de Tetis, a quien honraron y lo enviaron a las Islas de los Bienaventurados [38], porque, a pesar de e
saber [39] por su madre que moriría si mataba a Héctor y que, si no lo hacía, volvería a su casa y moriría viejo, tuvo la osadía de preferir, al socorrer y vengar a su amante Patroclo [40], no sólo morir por su causa, sino también morir una vez muerto ya éste. De aquí que también los dioses, profundamente admirados, le honraran sobremanera, por- 180a
que en tanta estima tuvo a su amante. Y Esquilo [41] desbarra cuando afirma que Aquiles estaba enamorado de Pa-

[38] Se suponía que las almas de ciertos héroes legendarios seguían viviendo después de su muerte en unas islas utópicas situadas en algún lugar del Océano occidental. Entre los primeros autores griegos en mencionar unas Islas de los Bienaventurados o de los Afortunados están PÍNDARO (cf. *Ol.* II 79-80) y HESÍODO (cf. *Trab.* 170-3). HOMERO, en cambio, habla de Campos Elisios para la misma idea (cf. *Od.* IV 561-9). La localización de Aquiles en estas islas después de su muerte aparece también en los llamados «escolios áticos», concretamente en el conjunto de estos escolios que se conoce con el nombre de *Canción de Harmodio* (cf. F. J. CUARTERO, «Estudios sobre el escolio ático», *BIEH* 1 [1967], 5-38, esp. págs. 20-21, y RODRÍGUEZ ADRADOS, *Lírica griega arcaica...*, págs. 110-111, frs. 87-90). Desde un punto de vista general sobre el tema, véase F. HOMMEL, *Die Inseln der Seligen in Mythus und Sage der Vorzeit*, Munich, 1901 y, más recientemente, J. G. GRIFFITHS, «In Search of the Isles of the Blest», *G. and R.* 16 (1947), 122 y sigs.

[39] Cf. HOMERO, *Il.* IX 410-16 y XVIII 88-96.

[40] La relación entre Aquiles y Patroclo se ve en Homero como una relación meramente amistosa entre héroes, pero desde época clásica se entendía como una relación homosexual, y posiblemente es Esquilo el primero en retratar a Aquiles como amante de Patroclo. El tema ha sido muy bien estudiado por W. M. CLARKE, «Achilles and Patroclus in Love», *Hermes* 106 (1978), 381-396.

[41] Esquilo dio una visión erótica de la relación Aquiles-Patroclo en su trilogía *Los Mirmidones-Las Nereidas-Los Frigios*. Para la interpretación esquílea de esta relación, cf. K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Cambridge, 1978, págs. 197-8.

troclo, ya que Aquiles era más hermoso, no sólo que Patroclo, sino también que todos los héroes juntos [42], siendo todavía imberbe y, por consiguiente, mucho más joven, como dice Homero [43]. De todos modos, si bien, en realidad, los dioses valoran muchísimo esta virtud en el amor, sin embargo, la admiran, elogian y recompensan más cuando el amado ama al amante, que cuando el amante al amado,
b pues un amante es cosa más divina que un amado, ya que está poseído por un dios [44]. Por esto también honraron más a Aquiles que a Alcestis y lo enviaron a las Islas de los Bienaventurados.

En resumen, pues, yo, por mi parte, afirmo que Eros es, de entre los dioses, el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad.

c Tal fue, aproximadamente, el discurso que pronunció Fedro, según me dijo Aristodemo. Y después de Fedro hubo algunos otros de los que Aristodemo no se acordaba muy bien, por lo que, pasándolos por alto, me contó el discurso de Pausanias, quien dijo lo siguiente:

—No me parece, Fedro, que se nos haya planteado bien la cuestión, a saber, que se haya hecho de forma tan simple la invitación a encomiar a Eros. Porque, efectivamente, si Eros fuera uno, estaría bien; pero, en realidad, no está bien, pues no es uno. Y al no ser uno es más correcto

[42] Cf. HOMERO, *Il.* II 673-4.

[43] Cf. *ibid.*, XI 786 ss. Este extenso conocimiento libresco que muestra aquí Fedro pone de manifiesto que sabe corregir a un poeta con otro, a Esquilo con Homero. Cf. VICAIRE, *Platon...*, pág. 159.

[44] El ejemplo de la relación Aquiles-Patroclo descrito por Fedro se ha entendido como una preparación anticipadora de la relación más compleja entre Sócrates y Alcibiades que se expondrá más adelante (cf. 220d-221c). Sobre la cuestión, véase D. CLAY, «The tragic and comic Poet of the *Symposium*», *Arion* 2, 2 (1975), 238-61, esp. pág. 246.



declarar de antemano a cuál se debe elogiar. Así, pues, intentaré rectificar esto, señalando, en primer lugar, qué d
Eros hay que elogiar, para luego elogiarlo de una forma digna del dios. Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros. ¿Y cómo negar que son dos las diosas? Una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemo [45]. En consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón, Pandemo y el otro Uranio [46]. Bien es cierto que se debe e
elogiar a todos los dioses, pero hay que intentar decir, naturalmente, lo que a cada uno le ha correspondido en suerte. Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea, como, por ejemplo, lo que hacemos nosotros ahora, beber, cantar, dialogar. Ninguna de estas cosas en sí misma es hermosa, sino que 181a
únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea [47]. Del mismo modo,

[45] Según HESÍODO, *Teog.* 190 ss., Afrodita nace de una blanca espuma salida de los genitales de Urano cercenados por su hijo Crono. En cambio, para HOMERO, *Il.* V 370-430, Afrodita es hija de Zeus y Dione. Pausanias utiliza aquí ambas genealogías para confirmar la existencia de dos Afroditas distintas. Por otra parte, el historiador PAUSANIAS nos informa de templos atenienses en honor de ambas Afroditas: en I 14, 6 y 19, 2 (para Afrodita Urania) y en I 22, 3 (para Afrodita Pandemo).

[46] Esta distinción de Pausanias del doble Eros recuerda bastante a la doble Eris descrita por HESÍODO, *Trab.* 12 ss., una buena y otra mala, que sustituye a la única Eris de la tradición (cf., sobre el tema, W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1962[2], págs. 571-2).

[47] En esta idea, que PAUSANIAS repite en 183d, ha querido encontrar

pues, no todo amor ni todo Eros es hermoso ni digno de ser alabado, sino el que nos induce a amar bellamente.

b Por tanto, el Eros de Afrodita Pandemo es, en verdad, vulgar y lleva a cabo lo que se presente. Éste es el amor con el que aman los hombres ordinarios. Tales personas aman, en primer lugar, no menos a las mujeres que a los mancebos; en segundo lugar, aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y, finalmente, aman a los menos inteligentes posible, con vistas sólo a conseguir su propósito, despreocupándose de si la manera de hacerlo es bella o no. De donde les acontece que realizan lo que se les presente al azar, tanto si es bueno como si es lo contrario. Pues tal amor proviene de la diosa que es mucho más joven que la otra y que participa en su nacimiento de hembra
c y varón [48]. El otro, en cambio, procede de Urania, que, en primer lugar, no participa de hembra, sino únicamente de varón [49] —y es éste el amor de los mancebos [50]—, y, en segundo lugar, es más vieja y está libre de violencia. De aquí que los inspirados por este amor se dirijan precisamente a lo masculino, al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia [51]. Incluso en la pede-

ROBIN (cf. su edición del diálogo, págs. L y 15, n. 3) el desarrollo de un formalismo moral que recuerda al pensamiento estoico: hacer abstracción de la *materia* y atender sólo a la *forma*.

[48] Es decir, Zeus y Dione.

[49] Urano, que es mutilado por Crono mucho antes de que naciera Zeus, hijo de éste.

[50] Esta frase se ha considerado tradicionalmente como una glosa interpolada.

[51] Sobre la idea de que los hombres son más inteligentes que las mujeres como reflejo del tratamiento de la mujer por los griegos antiguos, véase K. J. DOVER, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974, págs. 95-102.



rastia misma podría uno reconocer también a los auténticamente impulsados por este amor, ya que no aman a d
los muchachos, sino cuando empiezan ya a tener alguna inteligencia, y este hecho se produce aproximadamente cuando empieza a crecer la barba. Los que empiezan a amar desde entonces están preparados, creo yo, para estar con el amado toda la vida y convivir juntos, pero sin engañarle, después de haberle elegido cuando no tenía entendimiento por ser joven, y abandonarle desdeñosamente corriendo detrás de otro. Sería preciso, incluso, que hubiera una ley que prohibiera enamorarse de los mancebos, para que no se gaste mucha energía en algo incierto, ya que el fin de e
éstos no se sabe cuál será, tanto en lo que se refiere a maldad como a virtud, ya sea del alma o del cuerpo. Los hombres buenos, en verdad, se imponen a sí mismos esta ley voluntariamente, pero sería necesario también obligar a algo semejante a esos amantes vulgares, de la misma manera que les obligamos, en la medida de nuestras posibilidades, a no enamorarse de las mujeres libres. Éstos son, 182a
en efecto, los que han provocado el escándalo, hasta el punto de que algunos se atreven a decir que es vergonzoso conceder favores a los amantes. Y lo dicen apuntando a éstos, viendo su falta de tacto y de justicia, ya que, por supuesto, cualquier acción hecha con orden y según la ley no puede en justicia provocar reproche.

Por lo demás, ciertamente, la legislación sobre el amor en las otras ciudades es fácil de entender, pues está definida de forma simple, mientras que la de aquí [52] y la de

[52] Es decir, Atenas. Esta parte del discurso de Pausanias en la que se exponen las normas sobre la pederastia en Atenas, Élide, Beocia, Lacedemonia y Jonia es, junto con el discurso *Contra Timarco* de Esquines, una de las fuentes más importantes para el conocimiento de la actitud griega frente a la homosexualidad. Para un minucioso análisis de todo

b Lacedemonia es complicada. En efecto, en Élide y entre los beocios, y donde no son expertos en hablar, está establecido, simplemente, que es bello conceder favores a los amantes y nadie, ni joven ni viejo, podrá decir que ello es vergonzoso, para no tener dificultades, supongo, al intentar persuadir con la palabra a los jóvenes, pues son ineptos para hablar. Por el contrario, en muchas partes de Jonia y en otros muchos lugares, que viven sometidos al dominio de los bárbaros, se considera esto vergonzoso. Entre los bárbaros, en efecto, debido a las tiranías, no sólo es vergonzoso esto, sino también la filosofía y la afición a
c la gimnasia, ya que no le conviene, me supongo, a los gobernantes que se engendren en los gobernados grandes sentimientos ni amistades y sociedades sólidas, lo que, particularmente, sobre todas las demás cosas, suele inspirar precisamente el amor. Y esto lo aprendieron por experiencia propia también los tiranos de aquí, pues el amor de Aristogitón y el afecto de Harmodio, que llegó a ser inquebrantable, destruyeron su poder [53]. De este modo, donde se ha establecido que es vergonzoso conceder favores a los amantes, ello se debe a la maldad de quienes lo han
d establecido, a la ambición de los gobernantes y a la co-

este pasaje, véase K. J. Dover, «*Érōs* and *Nómos* (Plato, *Symposium* 182A-185C)», *BICS* 11 (1964), 31-42, y *Greek Homosexuality...*, págs. 81 y sigs., y 190 y sigs.

[53] Durante las fiestas de las Panateneas del 514 a. C., Aristogitón y su amado Harmodio conspiraron para matar a los tiranos Hiparco e Hipias, hijos de Pisístrato, ya que según Tucídides, VI 54-9, el primero pretendía también el amor de Harmodio. Pero sólo lograron matar a Hiparco, muriendo Harmodio en la refriega; Aristogitón fue condenado a muerte. Aunque Hipias se mantuvo en el poder hasta el 510 a. C., la tradición popular consideró a estos amantes como los auténticos libertadores de Atenas de la tiranía y fundadores, por tanto, del régimen democrático (cf. los escolios compuestos en su honor citados en la n. 38).



bardía de los gobernados; en cambio, donde se ha considerado, simplemente, que es hermoso, se debe a la pereza mental de los legisladores. Pero aquí está legislado algo mucho más hermoso que todo esto y, como dije, no fácil de entender. Piénsese, en efecto, que se dice que es más hermoso amar a la vista que en secreto, y especialmente a los más nobles y mejores, aunque sean más feos que otros, y que, por otro lado, el estímulo al amante por parte de todos es extraordinario y no como si hiciera algo vergonzoso, al tiempo que considera hermoso si consigue su propósito y vergonzoso si no lo consigue. Y respecto c
al intentar hacer una conquista, nuestra costumbre ha concedido al amante la oportunidad de ser elogiado por hacer actos extraños, que si alguien se atreviera a realizar con la intención y el deseo de llevar a cabo cualquier otra cosa que no sea ésta, cosecharía los más grandes reproches. Pues si uno por querer recibir dinero de alguien, desem- 183a
peñar un cargo público u obtener alguna otra influencia, tuviera la intención de hacer las mismas cosas que hacen los amantes con sus amados cuando emplean súplicas y ruegos en sus peticiones, pronuncian juramentos, duermen en su puerta y están dispuestos a soportar una esclavitud como ni siquiera soportaría ningún esclavo, sería obstaculizado para hacer semejante acción tanto por sus amigos como por sus enemigos, ya que los unos le echarían en cara las adulaciones y comportamientos impropios de un hombre libre y los otros le amonestarían y se avergonza- b
rían de sus actos. En cambio, en el enamorado que hace todo esto hay cierto encanto y le está permitido por la costumbre obrar sin reproche, en la idea de que lleva a término una acción muy hermosa. Y lo que es más extraordinario, según dice la mayoría, es que, incluso cuando jura, es el único que obtiene perdón de los dioses si infringe

los juramentos, pues afirman que el juramento de amor no es válido [54]. De esta manera, los dioses y los hombres han concedido toda libertad al amante, como dice la cos-
c tumbre de aquí. En este sentido, pues, pudiera uno creer que se considera cosa muy hermosa en esta ciudad amar y hacerse amigo de los amantes. Pero, dado que los padres han puesto pedagogos al cuidado de los amados y no les permiten conversar con los amantes, cosa que se ha impuesto como un deber al pedagogo, y puesto que los jóvenes de su edad y sus compañeros les critican si ven que sucede algo semejante, mientras que a los que critican, a su vez, no se lo impiden las personas de mayor edad
d ni les reprenden por no hablar con corrección, podría uno pensar, por el contrario, atendiendo a esto, que aquí se considera tal comportamiento sumamente escandaloso. Mas la situación es, creo yo, la siguiente: no es cosa simple, como se dijo al principio, y de por sí no es ni hermosa ni fea, sino hermosa si se hace con belleza y fea si se hace feamente. Por consiguiente, es obrar feamente el conceder favores a un hombre pérfido pérfidamente, mientras que es obrar bellamente el concederlos a un hombre bueno y de buena manera. Y es pérfido aquel amante vulgar que
e se enamora más del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable, al no estar enamorado tampoco de una cosa estable, ya que tan pronto como se marchita la flor del cuerpo del que estaba enamorado, «desaparece volando» [55], tras violar muchas palabras y promesas. En cambio, el que está enamorado de un carácter que es bueno permanece

[54] La idea de que la violación del juramento de amor no tiene castigo por parte de los dioses era proverbial y remonta a Hesíodo (cf. Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, B.C.G. 13, Madrid, 1978, fr. 124, pág. 258).

[55] Expresión homérica (cf. *Il.* II 71) referida al sueño de Agamenón.



firme a lo largo de toda su vida, al estar íntimamente unido a algo estable. Precisamente a éstos quiere nuestra costumbre someter a prueba bien y convenientemente, para así complacer a los unos y evitar a los otros. Ésta es, 184a
pues, la razón por la que ordena a los amantes perseguir y a los amados huir, organizando una competición y poniéndolos a prueba para determinar de cuál de los dos es el amante y de cuál el amado. Así, justo por esta causa se considera vergonzoso, en primer lugar, dejarse conquistar rápidamente, con el fin de que transcurra el tiempo, que parece poner a prueba perfectamente a la mayoría de las cosas; en segundo lugar, el ser conquistado por dinero y por poderes políticos, bien porque se asuste uno por malos tratos y no pueda resistir, bien porque se le ofrezcan favores en dinero o acciones políticas y no los desprecie. Pues nada de esto parece firme ni estable, aparte de que b
tampoco nace de ello una noble amistad. Queda, pues, una sola vía, según nuestra costumbre, si el amado tiene la intención de complacer bellamente al amante. Nuestra norma es, efectivamente, que de la misma manera que, en el caso de los amantes, era posible ser esclavo del amado voluntariamente en cualquier clase de esclavitud, sin que constituyera adulación ni cosa criticable, así también queda c
otra única esclavitud voluntaria, no vituperable: la que se refiere a la virtud. Pues está establecido, ciertamente, entre nosotros que si alguno quiere servir a alguien, pensando que por medio de él va a ser mejor en algún saber o en cualquier otro aspecto de la virtud, ésta su voluntaria esclavitud no se considere, a su vez, vergonzosa ni adulación. Es preciso, por tanto, que estos dos principios, el relativo a la pederastia y el relativo al amor a la sabiduría y a cualquier otra forma de virtud, coincidan en uno solo, d
si se pretende que resulte hermoso el que el amado conce-

da sus favores al amante. Pues cuando se juntan amante
y amado, cada uno con su principio, el uno sirviendo en
cualquier servicio que sea justo hacer al amado que le ha
complacido, el otro colaborando, igualmente, en todo lo
que sea justo colaborar con quien le hace sabio y bueno,
puesto que el uno puede contribuir en cuanto a inteligencia
y virtud en general y el otro necesita hacer adquisiciones
e en cuanto a educación y saber en general, al coincidir jus-
tamente entonces estos dos principios en lo mismo, sólo
en este caso, y en ningún otro, acontece que es hermoso
que el amado conceda sus favores al amante. En estas con-
diciones, incluso el ser engañado no es nada vergonzoso,
pero en todas las demás produce vergüenza, tanto para
el que es engañado como para el que no lo es. Pues si
uno, tras haber complacido a un amante por dinero en
la idea de que era rico, fuera engañado y no lo recibiera,
185a al descubrirse que el amante era pobre, la acción no sería
menos vergonzosa, puesto que el que se comporta así pare-
ce poner de manifiesto su propia naturaleza, o sea, que
por dinero haría cualquier servicio a cualquiera, y esto no
es hermoso. Y por la misma razón, si alguien, pensando
que ha hecho un favor a un hombre bueno y que él mismo
iba a ser mejor por la amistad de su amante, fuera engaña-
do, al ponerse de manifiesto que aquél era malo y no tenía
b virtud, tal engaño, sin embargo, es hermoso, pues también
éste parece haber mostrado por su parte que estaría dis-
puesto a todo con cualquiera por la virtud y por llegar
a ser mejor, y esto, a su vez, es lo más hermoso de todo.
Así, complacer en todo por obtener la virtud es, en efecto,
absolutamente hermoso. Éste es el amor de la diosa celes-
te, celeste también él y de mucho valor para la ciudad y
para los individuos, porque obliga al amante y al amado,
igualmente, a dedicar mucha atención a sí mismo con res-



pecto a la virtud. Todos los demás amores son de la otra
diosa, de la vulgar. Ésta es, Fedro —dijo— la mejor con- c
tribución que improvisadamente te ofrezco sobre Eros.

Y habiendo hecho una pausa Pausanias [56] —pues así
me enseñan los sabios a hablar con términos isofónicos—,
me dijo Aristodemo que debía hablar Aristófanes, pero
que al sobrevenirle casualmente un hipo, bien por exceso
de comida o por alguna otra causa, y no poder hablar,
le dijo al médico Erixímaco, que estaba reclinado en el d
asiento de al lado:

—Erixímaco, justo es que me quites el hipo o hables por mí hasta que se me pase.

Y Erixímaco le respondió:

—Pues haré las dos cosas. Hablaré, en efecto, en tu
lugar y tú, cuando se te haya pasado, en el mío. Pero mien-
tras hablo, posiblemente reteniendo la respiración mucho
tiempo se te quiera pasar el hipo; en caso contrario, haz
gárgaras con agua. Pero si es realmente muy fuerte, coge
algo con lo que puedas irritar la nariz y estornuda. Si e
haces esto una o dos veces, por muy fuerte que sea, se
te pasará.

—No tardes, pues, en hablar, dijo Aristófanes. Yo voy a hacer lo que has dicho [57].

---

[56] Juegos de palabras similares, con asonancia y simetría, fueron puestos de moda por Gorgias y su influencia en la oratoria de finales del s. v. y principios del IV a. C. es evidente (cf. VICAIRE, *Platon...*, pág. 308).

[57] Este incidente del hipo de Aristófanes, aparentemente intrascendente, ha dado lugar ya desde la Antigüedad a innumerables interpretaciones, muchas de ellas recogidas en la edición de BURY (pág. XXII). Para algunas de las interpretaciones modernas, véase S. ROSEN, *Plato's Symposium*, New Haven-Londres, 1968, págs. 90 y sigs. Entre las teorías más llamativas propuestas para explicar este hipo queremos destacar aquí las siguientes: a) Que se trata de una venganza de Platón ridiculizando así a Aristófanes, que, en *Las Nubes*, se había burlado de Sócrates. Es

Entonces, Erixímaco dijo:

—Bien, me parece que es necesario, ya que Pausanias no concluyó adecuadamente la argumentación que había iniciado tan bien, que yo deba intentar llevarla a término.

ya una teoría antigua que, en época moderna, ha sido defendida especialmente por V. Brochard, «Sobre el *Banquete* de Platón», en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, 1940 (1945²), págs. 42-81. b) Para varios intérpretes la función de este incidente es posponer la intervención de Aristófanes y alterar, así, el orden dialéctico de los discursos, bien para romper una especie de composición anular que se formaría con el orden: Fedro / Pausanias / Aristófanes / Erixímaco / Agatón, pues los discursos de Fedro y Agatón y los de Pausanias y Erixímaco son parecidos y se relacionan entre sí (es la tesis sustentada por G. Gierse, «Zur Komposition des platonischen *Simposion*», *Gymnasium* 77 [1970], 49-76), bien para hacer seguir al poeta trágico después del cómico (tesis mantenida por varios autores, entre ellos, por M. W. Isenberg, *The Order of the Discourses in Plato's Symposium*, Chicago, 1940, y Clay, «The tragic...»), o bien, ya más sofisticadamente, para conseguir con los cuatro primeros discursos una unidad armónica, en la que el discurso de Fedro representaría la unidad, el de Pausanias la dualidad y el de Aristófanes, que cerraría este conjunto, la tríada, símbolo de la totalidad en las cosmogonías antiguas (es la teoría de E. Hoffmann, *Über Platons Symposium*, Heidelberg, 1947). c) W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975, pág. 382, se fija en que Erixímaco significa «que combate el eructo», lo cual podría haberle sugerido a Platón la idea del hipo. d) Para Taylor, *Plato*..., pág. 216, se trataría de un mero recurso literario, una broma que, de no producirse, provocaría un vacío en el programa de la velada. e) Según J. L. Penwill, «Men in Love. Aspects of Plato's *Symposium*», *Ramus* 7 (1978), 149, lo que se pretendía con este incidente era hacer ver que, en definitiva, el poeta depende del demiurgo, que la expresión del arte depende de los medios físicos de la técnica. f) De acuerdo con G. K. Plochmann, «Hiccups and Hangovers in the *Symposium*», *Bucknell Review* XI (1963), 1-18, cuando Erixímaco le responde a Aristófanes que hará «las dos cosas», ello significa no sólo un cambio de personas, sino también de contenido en los discursos, ya que lo que se esperaría era que Aristófanes tratara el tema del amor de manera general como pasión universal, mientras que Erixímaco debería de hablar de la filogénesis de este sentimiento y sus posibles mutaciones, pero, como se ve luego, ocurre exactamente a la inversa. g) Por último, Dover (cf. el comentario a este pasaje en su edición) piensa que la comedia antigua está llena de incidentes relacionados con procesos fisiológicos y ninguno de los comensales era más apropiado que Aristófanes para que le sucediera un hipo, que, por otra parte, sería lo menos escandaloso que le podía suceder a quien ha comido mucho. Por lo demás, Platón pudo haber sugerido con este incidente que Aristófanes, ingeniosamente, gana tiempo para preparar mentalmente su discurso y que Erixímaco, por su parte, está ansioso de sorprender a la concurrencia con sus conocimientos medicinales.



Que Eros es doble, me parece, en efecto, que lo ha distinguido muy bien. Pero que no sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos, sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia, me parece que lo tengo bien visto por la medicina, nuestro arte, en el sentido de que es un dios grande y admirable y a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las divinas [58]. Y comenzaré a hablar partiendo de la medicina, para honrar así a mi arte. La naturaleza de los cuerpos posee, en efecto, este doble Eros. Pues el estado sano del cuerpo y el estado enfermo son cada uno, según opinión unánime, diferente y desigual, y lo que es desigual desea y ama cosas desiguales. En consecuencia, uno es el amor

(Márgenes: 186a junto a la línea «Que Eros es doble…»; b junto a la línea «influencia, tanto en las cosas humanas como en las di-».)

[58] La omnipotencia de Eros, tema en el que también insistirá luego Aristófanes (cf. 189c), es uno de los tópicos más frecuentes de la literatura erótica griega antigua, especialmente en la poesía. El pasaje de Sófocles, *Ant.* 781 ss. es posiblemente uno de los textos más significativos sobre este tema y fuente de inspiración de varios autores tardíos (cf. L. Castiglioni, «*Érōs aníkate máchan*», en *Convivium. Festgabe für K. Ziegler*, Stuttgart, 1954, págs. 1-13, y J. de Romilly, «L'excuse de l'invincible amour dans la tragédie grecque», en *Miscellanea tragica in honorem J. C. Kamerbeek*, Amsterdam, 1976, págs. 309-321).

que reside en lo que está sano y otro el que reside en lo que está enfermo. Ahora bien, al igual que hace poco decía Pausanias que era hermoso complacer a los hombres buenos, y vergonzoso a los inmorales, así también es her-
c moso y necesario favorecer en los cuerpos mismos a los elementos buenos y sanos de cada cuerpo, y éste es el objeto de lo que llamamos medicina, mientras que, por el contrario, es vergonzoso secundar los elementos malos y enfermos, y no hay que ser indulgente en esto, si se pretende ser un verdadero profesional. Pues la medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad [59] y el que distinga en ellas el amor bello y el
d vergonzoso será el médico más experto. Y el que logre que se opere un cambio, de suerte que el paciente adquiera en lugar de un amor el otro y, en aquellos en los que no hay amor, pero es preciso que lo haya, sepa infundirlo y eliminar el otro cuando está dentro, será también un buen profesional. Debe, pues, ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros. Y son los elementos más enemigos los más contrarios: lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo seco de lo húmedo y todas las cosas
e análogas [60]. Sabiendo infundir amor y concordia en ellas,

[59] Una definición similar de la medicina se encuentra también en Hipócrates, *De flatibus* I. Las «operaciones amorosas» *(tà erōtikà)* de que habla Erixímaco en su definición de la medicina, de la música, de la astronomía y de la adivinación corresponderían, en la moderna terapia de radiación, a las oscilaciones emanadas de las células vivas, que al parecer estarían en armonía con las radiaciones cósmicas pertinentes (cf., sobre este aspecto, G. Diez, «Platons *Symposion*. Symbolbezüge und Symbolverständnis», *Symbolon* IV (1979), 72 y n. 23.

[60] La idea de que la salud consiste en una adecuada proporción entre los elementos contrarios del cuerpo es un lugar común de la antigua medicina que se remonta posiblemente al médico Alcmeón de Crotona, discípulo de Pitágoras (cf. G. S. Kirk-J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, ed. Gredos, Madrid, 1969, págs. 329-330, y *Los filósofos presocráticos...*, pág. 261).



nuestro antepasado Asclepio, como dicen los poetas, aquí presentes [61], y yo lo creo, fundó nuestro arte. La medicina, pues, como digo, está gobernada toda ella por este dios y, asimismo, también la gimnástica y la agricultura. Y que la música se encuentra en la misma situación que éstas, resulta evidente para todo el que ponga sólo un 187a
poco de atención, como posiblemente también quiere decir Heráclito, pues en sus palabras, al menos, no lo expresa bien. Dice, en efecto, que lo uno «siendo discordante en sí concuerda consigo mismo», «como la armonía del arco y de la lira» [62]. Mas es un gran absurdo decir que la armonía es discordante o que resulta de lo que todavía es discordante. Pero, quizás, lo que quería decir era que resulta de lo que anteriormente ha sido discordante, de lo agudo y de lo grave, que luego han concordado gracias al arte musical, puesto que, naturalmente, no podría haber armo- b
nía de lo agudo y de lo grave cuando todavía son discordantes. La armonía, ciertamente, es una consonancia, y

[61] Alusión a Agatón y a Aristófanes. Asclepio en Homero aparece como médico (cf. *Il.* IV 194) que aprendió del centauro Quirón (cf. *Il.* IV 219), y Hesíodo lo hace hijo de Apolo (cf. *Hesíodo. Obras y fragmentos*. B.C.G. 13, Madrid, 1978, fr. 51, pág. 239), y como dios tenía culto en muchos lugares. Desde muy pronto se introdujo la tendencia entre los profesionales de la medicina a considerarse descendientes suyos y denominarse asclepíadas, viendo en él al fundador de la medicina.

[62] Fragmento de Heráclito de Éfeso, mencionado también en *Sofista* 242e, que aparece citado de diferentes maneras en varios autores antiguos (cf. Kirk-Raven, *op. cit.*, págs. 273 y 274, n. 1, y *Los filósofos presocráticos...*, pág. 386). La doctrina de Heráclito expresada en este fragmento es la de que el universo se mantiene por una operación simultánea de tensiones contrarias.

la consonancia es un acuerdo; pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible que exista mientras sean discordantes y, a su vez, lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice. Justamente como resulta también el ritmo de lo rápido y de lo lento, de cosas que en un principio han sido discordantes y después han
c concordado. Y el acuerdo en todos estos elementos lo pone aquí la música, de la misma manera que antes lo ponía la medicina. Y la música es, a su vez, un conocimiento de las operaciones amorosas en relación con la armonía y el ritmo. Y si bien es cierto que en la constitución misma de la armonía y el ritmo no es nada difícil distinguir estas operaciones amorosas, ni el doble amor existe aquí por ninguna parte, sin embargo, cuando sea preciso, en relación con los hombres, usar el ritmo y la armonía, ya sea componiéndolos, lo que llaman precisamente com-
d posición melódica, ya sea utilizando correctamente melodías y metros ya compuestos, lo que se llama justamente educación [63], entonces sí que es difícil y se precisa de un buen profesional. Una vez más, aparece, pues, la misma argumentación: que a los hombres ordenados y a los que aún no lo son, para que lleguen a serlo, hay que complacerles y preservar su amor. Y éste es el Eros hermoso, el celeste, el de la Musa Urania. En cambio, el de Polimnia
e es el vulgar [64], que debe aplicarse cautelosamente a quie-

[63] Cf. PLATÓN, *Rep.* 376c, donde se afirma que la educación ateniense es, desde tiempo inmemorial, la gimnasia para el desarrollo del cuerpo y la música para la formación del alma. La práctica educativa usual consistía en enseñar a los jóvenes a memorizar poesía y cantarla con acompañamiento de la lira.

[64] En lugar de las dos Afroditas citadas por PAUSANIAS, en 180d-e, coloca aquí Erixímaco dos de las Musas que aparecen en la lista de HESÍODO, *Teog.* 75-79, a las que posteriormente se les asignó funciones particulares (cf. PLUTARCO, *Quaest. conviv.* 9, 14). No se ve muy bien la



nes uno lo aplique, para cosechar el placer que tiene y no provoque ningún exceso, de la misma manera que en nuestra profesión es de mucha importancia hacer buen empleo de los apetitos relativos al arte culinario, de suerte que se disfrute del placer sin enfermedad. Así, pues, no sólo en la música, sino también en la medicina y en todas las demás materias, tanto humanas como divinas, hay que vigilar, en la medida en que sea factible, a uno y otro Eros, ya que los dos se encuentran en ellas. Pues hasta la com- 188a
posición de las estaciones del año está llena de estos dos, y cada vez que en sus relaciones mutuas los elementos que yo mencionaba hace un instante, a saber, lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, obtengan en suerte el Eros ordenado y reciban armonía y razonable mezcla, llegan cargados de prosperidad y salud para los hombres y demás animales y plantas, y no hacen ningún daño. Pero cuando en las estaciones del año prevalece el Eros desmesurado, destruye muchas cosas y causa un gran daño. Las plagas, en efecto, suelen originarse de tales situaciones y, asimis- b
mo, otras muchas y variadas enfermedades entre los animales y las plantas. Pues las escarchas, los granizos y el tizón resultan de la mutua preponderancia y desorden de tales operaciones amorosas, cuyo conocimiento en relación con el movimiento de los astros y el cambio de las estaciones del año se llama astronomía [65]. Más aún: también todos los sacrificios y actos que regula la adivinación, esto es, la comunicación entre sí de los dioses y los hombres,

relación que arbitrariamente establece Erixímaco entre la Musa Polimnia y Afrodita Pandemo (cf. ROSEN, *Plato's...*, págs. 115 y sigs. y L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour,* París, 1933 [reimpr., 1964], página LV, n. 1).

[65] Para los griegos, la astronomía incluía también fenómenos de meteorología.

c no tienen ninguna otra finalidad que la vigilancia y curación de Eros. Toda impiedad, efectivamente, suele originarse cuando alguien no complace al Eros ordenado y no le honra ni le venera en toda acción, sino al otro, tanto en relación con los padres, vivos o muertos, como en relación con los dioses. Está encomendado, precisamente, a la adivinación vigilar y sanar a los que tienen estos deseos, con lo que la adivinación es, a su vez, un artífice de la
d amistad entre los dioses y los hombres gracias a su conocimiento de las operaciones amorosas entre los hombres que conciernen a la ley divina y a la piedad.

¡Tan múltiple y grande es la fuerza, o mejor dicho, la omnipotencia que tiene todo Eros en general! Mas aquel que se realiza en el bien con moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses, ése es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona toda felicidad, de modo que podamos estar en contacto y ser amigos tanto unos con otros como con los dioses, que son superiores a nosotros. Quizás también yo haya pasado por alto muchas cosas en mi elogio de Eros, mas no voluntariamente, por
e cierto. Pero, si he omitido algo, es labor tuya, Aristófanes, completarlo, o si tienes la intención de encomiar al dios de otra manera, hazlo, pues el hipo ya se te ha pasado.

189a Entonces Aristófanes —me dijo Aristodemo—, tomando a continuación la palabra, dijo:

—Efectivamente, se me ha pasado, pero no antes de que le aplicara el estornudo, de suerte que me pregunto con admiración si la parte ordenada de mi cuerpo desea semejantes ruidos y cosquilleos, como es el estornudo, pues cesó el hipo tan pronto como le apliqué el estornudo.

A lo que respondió Erixímaco:

—Mi buen Aristófanes, mira qué haces. Bromeas cuando estás a punto de hablar y me obligas a convertirme en



guardián de tu discurso para ver si dices algo risible, a pesar de que te es posible hablar en paz. b

Y Aristófanes, echándose a reír, dijo:

—Dices bien, Erixímaco, y considérese que no he dicho lo que acabo de decir. Pero no me vigiles, porque lo que yo temo en relación con lo que voy a decir no es que diga cosas risibles —pues esto sería un beneficio y algo característico de mi musa—, sino cosas ridículas [66].

—Después de tirar la piedra —dijo Erixímaco— Aristófanes, crees que te vas a escapar. Mas presta atención y habla como si fueras a dar cuenta de lo que digas. No obstante, quizás, si me parece, te perdonaré.

—Efectivamente, Erixímaco —dijo Aristófanes—, ten- c
go la intención de hablar de manera muy distinta a como tú y Pausanias habéis hablado. Pues, a mi parecer, los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros, puesto que si se hubiesen percatado le habrían levantado los mayores templos y altares y le harían los más grandes sacrificios, no como ahora, que no existe nada de esto relacionado con él [67], siendo así que debería existir por encima de todo. Pues es el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades d
tales que, una vez curadas, habría la mayor felicidad para

[66] En esta contestación de Aristófanes, llena de fina ironía, ha querido ver G. L. Koutroumboussis, «Interpretation der Aristophanesrede im *Symposion* Platons», *Platon* 20 (1968), 202-3, una alusión al discurso de Erixímaco. Para una interpretación diferente cf. G. Stégen, «Platon, *Banquet* 189b», *Latomus* 26 (1967), 195.

[67] Este juicio de Aristófanes es también exagerado, ya que un culto a Eros desde tiempos antiquísimos había al menos en la ciudad beocia de Tespias, donde cada cuatro años se celebraban certámenes musicales y atléticos en su honor (cf., ahora, sobre el tema, S. Fasce, *Eros. La figura e il culto*, Génova, 1977).

el género humano. Intentaré, pues, explicaros su poder y vosotros seréis los maestros de los demás. Pero, primero, es preciso que conozcáis la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente. En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como
e ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino [68], en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia. En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola
190a cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo

[68] En muchos mitos de culturas primitivas la idea de la androgineidad juega un importante papel, como puede comprobarse por los libros de M. Delcourt, *Hermafrodita*, Barcelona, 1969, y de H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlín, 1955. De acuerdo con opiniones modernas de médicos, sexólogos y psicólogos, etc., cada persona tiene en sí misma en forma desviada las características del sexo contrario. Para un origen babilónico del mito del andrógino, véase K. Ziegler, «Menschen- und Weltenwerden», *NJKA* XXXI (1913), 527; para el tratamiento platónico de este mito pueden consultarse los siguientes trabajos: J. Bollak, «Le mythe d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon», *REG* 75 (1962), IX-X; L. Brisson, «Bisexualité et médiation en Grèce ancienne», *NRP* 7 (1973), 27-48; K. J. Reckford, «Desire with hope. Aristophanes and the comic catharsis», *Ramus* 3 (1974), 41-69; J. Hani, «Le Mythe de l'Androgyne dans le *Banquet* de Platon», *Euphrosyne* XI (1981-2), 89-101.



dicho. Caminaba también recto como ahora, en cualquiera de las dos direcciones que quisiera; pero cada vez que se lanzaba a correr velozmente, al igual que ahora los acróbatas dan volteretas circulares haciendo girar las piernas hasta la posición vertical, se movía en círculo rápidamente apoyándose en sus miembros que entonces eran ocho. Eran tres los sexos y de estas características, porque lo masculino era originariamente descendiente del sol, lo femenino, de la tierra y lo que participaba de ambos, de la luna, b
pues también la luna participa de uno y de otro [69]. Precisamente eran circulares ellos mismos y su marcha, por ser similares a sus progenitores. Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses. Y lo que dice Homero de Esfialtes y de Oto se dice también de ellos [70]: que intentaron subir hasta el cielo para atacar a los dioses. Entonces, Zeus y los demás dioses deliberaban sobre qué c
debían hacer con ellos y no encontraban solución. Porque, ni podían matarlos y exterminar su linaje, fulminándolos con el rayo como a los gigantes, pues entonces se les ha-

[69] La relación sol-hombre, tierra-mujer, luna-andrógino tiene que ver con la concepción del ser humano como microcosmos, reflejo exacto del macrocosmos, según la doctrina jónica de la escuela hipocrática, que en cierta medida se expone también en el *Timeo* 33b, 40a y 44d: todos los seres vivos tienen una *phýsis* a semejanza del cosmos (cf. Diez, *Platons...*, págs. 58 y 72, n. 28). La bisexualidad de la luna por estar situada entre el sol y la tierra era mencionada por el historiador Filócoro de Atenas (ss. III-IV a. C.) y aparece también en el himno órfico IX 4.

[70] Según Homero, los hermanos gigantes Esfialtes y Oto aprisionaron, en cierta ocasión, a Ares durante un año (cf. *Il.* V 385 ss.), e intentaron escalar el cielo a través de los montes Pelión, Ossa y Olimpo para derrocar a Zeus (cf. *Od.* XI 307-320). La referencia aquí a Homero es para dar más autoridad a la invención del andrógino (cf. Vicaire, *Platon...*, pág. 97).

brían esfumado también los honores y sacrificios que recibían de parte de los hombres, ni podían permitirles tampoco seguir siendo insolentes. Tras pensarlo detenidamente dijo, al fin, Zeus: «Me parace que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma
d serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos, de nuevo, dijo, los cortaré en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna»[71]. Dicho esto, cortaba a cada individuo en dos mitades, como los que cortan las serbas y las ponen en conserva o como los que cortan los huevos con
e crines[72]. Y al que iba cortando ordenaba a Apolo[73] que volviera su rostro y la mitad de su cuello en dirección del corte, para que el hombre, al ver su propia división, se hiciera más moderado, ordenándole también curar lo demás. Entonces, Apolo volvía el rostro y, juntando la piel de todas partes en lo que ahora se llama vientre, como bolsas cerradas con cordel, la ataba haciendo un agujero

[71] M. G. Bonanno, «Aristofane in Platone (*Pax* 412 et *Symp.* 190c)», *MCr.* X-XII (1975-77), 103-112, esp. pág. 107, ha puesto en relación todo este pasaje de 190b-d con la *La Paz* 403-422 de Aristófanes.

[72] Plutarco, *Erot.* 24, habla de cortar huevos (evidentemente, duros) con crines, como expresión proverbial para aludir a la facilidad con la que los amantes se separan, a pesar de su unión aparentemente firme. Otros intérpretes ven en ello una referencia a las prácticas de adivinación órficas por medio del examen de huevos. En todo caso, aquí se trata de comparar la facilidad con la que Zeus divide a estos poderosos seres.

[73] Entre las funciones de Apolo estaba también la de ser médico (cf. *Crát.* 405a ss.). A estas funciones alude también Agatón en su discurso (cf., más adelante, 197a).



en medio del vientre, lo que llaman precisamente ombligo. Alisó las otras arrugas en su mayoría y modeló también 191a
el pecho con un instrumento parecido al de los zapateros cuando alisan sobre la horma los pliegues de los cueros. Pero dejó unas pocas en torno al vientre mismo y al ombligo, para que fueran un recuerdo del antiguo estado. Así, pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros. Y cada vez que moría una b
de las mitades y quedaba la otra, la que quedaba buscaba otra y se enlazaba con ella, ya se tropezara con la mitad de una mujer entera, lo que ahora precisamente llamamos mujer, ya con la de un hombre, y así seguían muriendo. Compadeciéndose entonces Zeus, inventa otro recurso y traslada sus órganos genitales hacia la parte delantera, pues hasta entonces también éstos los tenían por fuera y engendraban y parían no los unos en los otros, sino en la tierra, como las cigarras[74]. De esta forma, pues, cambió hacia c
la parte frontal sus órganos genitales y consiguió que mediante éstos tuviera lugar la generación en ellos mismos, a través de lo masculino en lo femenino, para que si en el abrazo se encontraba hombre con mujer, engendraran y siguiera existiendo la especie humana, pero, si se encontraba varón con varón, hubiera, al menos, satisfacción de su contacto, descansaran, volvieran a sus trabajos y se preocuparan de las demás cosas de la vida. Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato

[74] Al parecer, no son las cigarras las que paren en la tierra, sino ciertas especies de saltamontes.

en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, *d* que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo [75] de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo. En consecuencia, cuantos hombres son sección de aquel ser de sexo común que entonces se llamaba andrógino son aficionados a las mujeres, y pertenece también a este género la mayoría de los adúlteros; y proceden también de él cuantas mujeres, a su vez, son aficionadas a los hombres y adúl- *e* teras. Pero cuantas mujeres son sección de mujer, no prestan mucha atención a los hombres, sino que están más inclinadas a las mujeres, y de este género proceden también las lesbianas [76]. Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones y mientras son jóvenes, al ser rodajas de varón, aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; éstos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son

[75] ARISTÓTELES, en *De gen. anim.* 722b, resumiendo la teoría genética de Empédocles, habla de que lo masculino y lo femenino tienen cada uno como un símbolo, es decir, una parte o contribución del ser que se genera (cf. *Los filósofos presocráticos*, B.C.G. 24, vol. II, Madrid, 1979, *fr*. 396, pág. 218). La comparación, un poco después, con los lenguados procede del propio ARISTÓFANES, *Lis.* 115-6.

[76] Única referencia de la literatura ática clásica que reconoce explícitamente la existencia de la homosexualidad femenina (cf. DOVER, *Greek Homosexuality...*, pág. 172; para la traducción aquí de *hetairístriai* por «lesbianas», cf. *ibid.*, pág. 182, nn. 34 y 36). «Lesbiana» *(lesbiázein, lesbízein)*, en la Antigüedad, aludía más bien a la capacidad de inventiva sexual en general (cf. M. FERNÁNDEZ-GALIANO, «Safo y el amor sáfico», en *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, 1959, págs. 9-54, esp. pág. 43, y W. KROLL, «Lesbische Liebe», en *RE*, XXIII (1924), cols. 2100-2).



los más viriles por naturaleza. Algunos dicen que son *192a* unos desvergonzados, pero se equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos. Y una gran prueba de esto es que, llegados al término de su formación, los de tal naturaleza son los únicos que resultan valientes en los asuntos políticos. Y cuando son ya unos hombres, aman a los mancebos y no prestan atención por *b* inclinación natural a los casamientos ni a la procreación de hijos, sino que son obligados por la ley, pues les basta vivir solteros todo el tiempo en mutua compañía. Por consiguiente, el que es de tal clase resulta, ciertamente, un amante de mancebos y un amigo del amante, ya que siempre se apega a lo que le está emparentado. Pero, cuando se encuentran con aquella auténtica mitad de sí mismos tanto el pederasta como cualquier otro, quedan entonces maravillosamente impresionados por afecto, afinidad y amor, sin querer, por así decirlo, separarse unos de otros *c* ni siquiera por un momento. Éstos son los que permanecen unidos en mutua compañía a lo largo de toda su vida, y ni siquiera podrían decir qué desean conseguir realmente unos de otros. Pues a ninguno se le ocurriría pensar que ello fuera el contacto de las relaciones sexuales y que, precisamente por esto, el uno se alegra de estar en compañía del otro con tan gran empeño. Antes bien, es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente. *d* Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: «¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir uno del otro?», y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: «¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible el uno del otro, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del

otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros
e en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno, y mientras viváis, como si fuerais uno solo, viváis los dos en común y, cuando muráis, también allí en el Hades seáis uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez. Mirad, pues, si deseáis esto y estaréis contentos si lo conseguís.» Al oír estas palabras, sabemos que ninguno se negaría ni daría a entender que desea otra cosa, sino que simplemente creería haber escuchado lo que, en realidad, anhelaba desde hacía tiempo: llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad. Antes,
193a como digo, éramos uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad, como los arcadios por los lacedemonios [77]. Existe, pues, el temor de que, si no somos mesurados respecto a los dioses, podamos ser partidos de nuevo en dos y andemos por ahí como los que están esculpidos en relieve en las estelas, serrados en dos por la nariz, convertidos en téseras. Ésta es la razón, precisamente, por la que todo hombre debe exhortar a otros a ser piadoso con los dioses en todo, para evitar lo uno y conseguir lo otro, siendo Eros nuestro guía y cau-
b dillo. Que nadie obre en su contra —y obra en su contra el que se enemista con los dioses—, pues si somos sus amigos y estamos reconciliados con el dios, descubriremos y

[77] Alusión a la destrucción, en el 385 a. C., de la ciudad arcadia de Mantinea por parte de los espartanos, y a la dispersión de sus habitantes en cuatro asentamientos separados (cf. JENOFONTE, *Hel.* V 2, 5-7). Para la relación de este hecho con la fecha real de composición del diálogo, véase *Introducción*, pág. 180.



nos encontraremos con nuestros propios amados, lo que ahora consiguen sólo unos pocos. Y que no me interrumpa Erixímaco para burlarse de mi discurso diciendo que aludo a Pausanias y a Agatón, pues tal vez también ellos pertenezcan realmente a esta clase y sean ambos varones por naturaleza. Yo me estoy refiriendo a todos, hombres y mu- c
jeres, cuando digo que nuestra raza sólo podría llegar a ser plenamente feliz si lleváramos el amor a su culminación y cada uno encontrara el amado que le pertenece retornando a su antigua naturaleza. Y si esto es lo mejor, necesariamente también será lo mejor lo que, en las actuales circunstancias, se acerque más a esto, a saber, encontrar un amado que por naturaleza responda a nuestras aspiraciones. Por consiguiente, si celebramos al dios causante de esto, celebraríamos con toda justicia a Eros, que en el momento actual nos procura los mayores beneficios por llevarnos a lo que nos es afín y nos proporciona para d
el futuro las mayores esperanzas de que, si mostramos piedad con los dioses, nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos.

Éste, Erixímaco, es —dijo— mi discurso sobre Eros, distinto, por cierto, al tuyo. No lo ridiculices, como te pedí, para que oigamos también qué va a decir cada uno de los restantes o, más bien, cada uno de los otros dos, pues e
quedan Agatón y Sócrates.

—Pues bien, te obedeceré —me dijo Aristodemo que respondió Erixímaco—, pues también a mí me ha gustado oír tu discurso. Y si no supiera que Sócrates y Agatón son formidables en las cosas del amor, mucho me temería que vayan a estar faltos de palabras, por lo mucho y variado que ya se ha dicho. En este caso, sin embargo, tengo plena confianza.

194a —Tú mismo, Erixímaco —dijo entonces Sócrates—, has competido, en efecto, muy bien, pero si estuvieras donde estoy yo ahora, o mejor, tal vez, donde esté cuando Agatón haya dicho también su bello discurso, tendrías en verdad mucho miedo y estarías en la mayor desesperación, como estoy yo ahora.

—Pretendes hechizarme [78], Sócrates —dijo Agatón— para que me desconcierte, haciéndome creer que domina a la audiencia una gran expectación ante la idea de que voy a pronunciar un bello discurso.

—Sería realmente desmemoriado, Agatón —respondió Sócrates—, si después de haber visto tu hombría y elevado
b espíritu al subir al escenario con los actores y mirar de frente a tanto público sin turbarte lo más mínimo en el momento de presentar tu propia obra, creyese ahora que tú ibas a quedar desconcertado por causa de nosotros, que sólo somos unos cuantos hombres.

—¿Y qué, Sócrates? —dijo Agatón—. ¿Realmente me consideras tan saturado de teatro como para ignorar también que, para el que tenga un poco de sentido, unos pocos inteligentes son más de temer que muchos estúpidos?

—En verdad no haría bien, Agatón —dijo Sócrates—,
c si tuviera sobre ti una rústica opinión. Pues sé muy bien que si te encontraras con unos pocos que consideraras sabios, te preocuparías más de ellos que de la masa. Pero tal vez nosotros no seamos de esos inteligentes, pues estuvimos también allí y éramos parte de la masa. No obstante, si te encontraras con otros realmente sabios, quizás te avergonzarías ante ellos, si fueras consciente de hacer algo que tal vez fuera vergonzoso. ¿O qué te parece?

[78] La relación de Sócrates con la magia, encantamiento, hechizo y fenómenos similares aparece, con relativa frecuencia, en los diálogos platónicos (cf. *Cárm.* 155e, 157c, 176b; *Men.* 80a-b, etc.).



—Que tienes razón —dijo.

—¿Y no te avergonzarías ante la masa, si creyeras hacer algo vergonzoso?

Entonces Fedro —me contó Aristodemo— les interrumpió y dijo:

—Querido Agatón, si respondes a Sócrates, ya no le im- d
portará nada de qué manera se realice cualquiera de nuestros proyectos actuales, con tal que tenga sólo a uno con quien pueda dialogar, especialmente si es bello. A mí, es verdad, me gusta oír dialogar a Sócrates, pero no tengo más remedio que preocuparme del encomio a Eros y exigir un discurso de cada uno de vosotros. Por consiguiente, después de que uno y otro hayan hecho su contribución al dios, entonces ya dialoguen.

—Dices bien, Fedro —respondió Agatón—; ya nada e
me impide hablar, pues con Sócrates podré dialogar, también, después, en otras muchas ocasiones.

Yo quiero, en primer lugar, indicar cómo debo hacer la exposición y luego pronunciar el discurso mismo. En efecto, me parece que todos los que han hablado antes no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa. Pero ninguno ha dicho cuál es la naturaleza misma de quien les ha hecho
estos regalos. La única manera correcta, sin embargo, de 195a
cualquier cosa es explicar palabra por palabra cuál es la naturaleza de la persona sobre la que se habla y de qué clase de efectos es, realmente, responsable. De esta modo, pues, es justo que nosotros también elogiemos a Eros, primero a él mismo, cuál es su naturaleza, y después sus dones. Afirmo, por tanto, que, si bien es cierto que todos los dioses son felices, Eros, si es lícito decirlo sin incurrir en castigos divinos, es el más feliz de ellos por ser el más hermo-

so y el mejor. Y es el más hermoso por ser de la naturaleza siguiente. En primer lugar, Fedro, es el más joven de los
b dioses. Y una gran prueba en favor de lo que digo nos la ofrece él mismo cuando huye apresuradamente de la vejez, que obviamente es rápida o, al menos, avanza sobre nosotros más rápidamente de lo que debiera. A ésta, en efecto, Eros la odia por naturaleza y no se le aproxima ni de lejos. Antes bien, siempre está en compañía de los jóvenes y es joven, pues mucha razón tiene aquel antiguo dicho de que lo semejante se acerca siempre a lo semejante [79]. Y yo, que estoy de acuerdo con Fedro en otras muchas cosas, no estoy de acuerdo, sin embargo, en que Eros es más antiguo que Crono y Jápeto [80], sino que sostengo, por el contrario, que es el más joven de los dioses y siempre
c joven, y que aquellos antiguos hechos en relación con los dioses de que hablan Hesíodo y Parménides [81] se han originado bajo el imperio de la Necesidad y no de Eros, suponiendo que aquéllos dijeran la verdad. Pues no hubieran existido mutilaciones ni mutuos encadenamientos ni otras

[79] La primera formulación de este pensamiento se encuentra en HOMERO, *Od.* XVII 218; también se vuelve a encontrar en PLATÓN, *Lis.* 214a, y *Rep.* 329a. En este mismo diálogo, Erixímaco dice lo mismo referido a lo desigual.

[80] Jápeto, padre de Atlas, Prometeo y Epimeteo, era el más viejo de los Titanes, mientras que Crono, padre de Zeus, era el más joven. En el uso ático, llamar a alguien Crono o Jápeto denotaba ser muy anticuado y estar pasado de moda (cf. ARISTÓFANES, *Nub.* 929, 998).

[81] Los hechos en relación con los dioses a que se refiere aquí Agatón son los que narra HESÍODO, *Teog.* 147-210 y 453-506. En los fragmentos de Parménides que conocemos no hay ninguna alusión a estos hechos, aunque sí se encuentra en ellos el concepto de Necesidad (*Anánkē*) divinizado (cf. *Los filósofos presocráticos*, B.C.G. 12, vol. I, Madrid, 1981, fr. 1053, pág. 482). Para la crítica, aquí, de Agatón al contenido didáctico de la poesía hesiódica, véase VICAIRE, *Platon...*, págs. 103-104.



muchas violencias, si Eros hubiera estado entre ellos, sino amistad y paz, como ahora, desde que Eros es el soberano de los dioses. Es, pues, joven, pero además de joven es delicado. Y está necesitado de un poeta como fue Homero para describir la delicadeza de este dios. Homero, efec- d
tivamente, afirma que Ate es una diosa delicada —al menos que sus pies son delicados— cuando dice:

*sus pies ciertamente son delicados, pues al suelo*
*no los acerca, sino que anda sobre las cabezas de los hombres* [82].

Hermosa, en efecto, en mi opinión, es la prueba que utiliza para poner de manifiesto la delicadeza de la diosa: que no anda sobre lo duro, sino sobre lo blando. Pues bien, también nosotros utilizaremos esta misma prueba en relación con Eros para mostrar que es delicado. Pues no anda sobre la tierra ni sobre cráneos, cosas que no son e
precisamente muy blandas, sino que anda y habita entre las cosas más blandas que existen, ya que ha establecido su morada en los caracteres y almas de los dioses y de los hombres. Y, por otra parte, no lo hace en todas las almas indiscriminadamente, sino que si se tropieza con una que tiene un temperamento duro, se marcha, mientras que si lo tiene suave, se queda. En consecuencia, al estar continuamente en contacto, no sólo con sus pies, sino con todo su ser, con las más blandas de entre las cosas más blandas, ha de ser necesariamente el más delicado. Por tanto, es el más joven y el más delicado, pero además es fexible de 196a
forma, ya que, si fuera rígido, no sería capaz de envolver

[82] Cf. *Il.* XIX 91-94, donde se habla de Ate, la funesta hija de Zeus que inspira en los hombres la locura y malas decisiones que le llevan a su ruina.

por todos lados ni de pasar inadvertido en su primera entrada y salida de cada alma. Una gran prueba de su figura bien proporcionada y flexible es su elegancia, cualidad que precisamente, según el testimonio de todos, posee Eros en grado sumo, pues entre la deformidad y Eros hay siempre mutuo antagonismo. La belleza de su tez la pone de manifiesto esa estancia entre flores del dios [83], pues en lo que está sin flor o marchito, tanto si se trata del cuerpo como del alma o de cualquier otra cosa, no se asienta Eros,
b pero donde haya un lugar bien florido y bien perfumado, ahí se posa y permanece.

Sobre la belleza del dios, pues, sea suficiente lo dicho, aunque todavía quedan por decir otras muchas cosas. Hay que hablar a continuación sobre la virtud de Eros, y lo más importante aquí es que Eros ni comete injusticia contra dios u hombre alguno, ni es objeto de injusticia por parte de ningún dios ni de ningún hombre. Pues ni padece de violencia, si padece de algo, ya que la violencia no toca a Eros, ni cuando hace algo, lo hace con violencia, puesto que todo el mundo sirve de buena gana a Eros en todo,
c y lo que uno acuerde con otro de buen grado dicen «las leyes reinas de la ciudad» [84] que es justo. Pero, además de la justicia, participa también de la mayor templanza.

[83] La presencia de Eros entre flores y jardines, en general, es uno de los lugares de estancia más preferidos de esta divinidad, como se refleja también en la pintura de los vasos griegos en los que aparece muchas veces asociado con motivos florales o sosteniendo flores en sus manos (cf., sobre el tema, W. M. CLARKE, «The God in the Dew», *AC* 43 [1974], 57-73, esp. págs. 60 y sigs.).

[84] La expresión se la atribuye ARISTÓTELES, *Ret.* 1406a17-23 al rétor del s. IV a. C., Alcidamante, de la escuela de Gorgias. PÍNDARO llama a la ley «reina de los hombres y dioses» (cf. *fr.* 169, en G. KIRKWOOD, «Selection from Pindar», *APhA* [1982], 347-9).



Se reconoce, en efecto, que la templanza es el dominio de los placeres y deseos, y que ningún placer es superior a Eros. Y si son inferiores serán vencidos por Eros y los dominará, de suerte que Eros, al dominar los placeres y deseos, será extraordinariamente templado. Y en lo que se refiere a valentía, a Eros «ni siquiera Ares puede resistir» [85], pues no es Ares quien domina a Eros, d
sino Eros a Ares —el amor por Afrodita, según se dice [86]. Ahora bien, el que domina es superior al dominado y si domina al más valiente de los demás, será necesariamente el más valiente de todos. Así, pues, se ha hablado sobre la justicia, la templanza y la valentía del dios; falta hablar sobre su sabiduría, pues, en la medida de lo posible, se ha de intentar no omitir nada. En primer lugar, para honrar también yo a mi arte, como Erixímaco al suyo, es el dios poeta tan hábil que incluso hace poeta a otro. En e
efecto, todo aquel a quien toque Eros se convierte en poeta, «aunque antes fuera extraño a las musas» [87]. De esto, precisamente, conviene que nos sirvamos como testimonio, de que Eros es, en general, un buen poeta en toda clase de creación artística. Pues lo que uno no tiene o no conoce, ni puede dárselo ni enseñárselo a otro. Por otra parte,

[85] De SÓFOCLES, *Tiestes* (cf. *fr.* 235 N.), dicho no de Eros, sino de *Anánkē* (Necesidad).

[86] Ares se enamoró de Afrodita, esposa de Hefesto quien sorprendió a los dos amantes en la cama, episodio que cuenta HOMERO, *Od.* VIII 266-366.

[87] De EURÍPIDES, *fr.* 663 N. Agatón, que ya había hecho alusión a Hesíodo y a Homero y que había citado a Sófocles, menciona ahora el final de un verso proverbial de la *Estenebea* de Eurípides. A juzgar por el gran número de autores que citan este verso parece que se trata de una idea muy aceptada por los antiguos (cf. VICAIRE, *Platon...*, página 173, y L. GIL, *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, 1966, página 70).

197a respecto a la procreación de todos los seres vivos, ¿quién negará que es por habilidad de Eros por la que nacen y crecen todos los seres? Finalmente, en lo que se refiere a la maestría en las artes, ¿acaso no sabemos que aquel a quien enseñe este dios resulta famoso e ilustre, mientras que a quien Eros no toque permanece oscuro? El arte de disparar el arco, la medicina y la adivinación los descubrió Apolo guiado por el deseo y el amor, de suerte que tam-
b bién él puede considerarse un discípulo de Eros, como lo son las Musas en la música, Hefesto en la forja, Atenea en el arte de tejer y Zeus en el de gobernar a dioses y hombres. Ésta es la razón precisamente por la cual también las actividades de los dioses se organizaron cuando Eros nació entre ellos —evidentemente, el de la belleza, pues sobre la fealdad no se asienta Eros—. Pero antes, como dije al principio, sucedieron entre los dioses muchas cosas terribles, según se dice, debido al reinado de la Necesidad, mas tan pronto como nació este dios, en virtud del amor a las cosas bellas, se han originado bienes de todas clases para dioses y hombres.

De esta manera, Fedro, me parece que Eros, siendo él mismo, en primer lugar, el más hermoso y el mejor,
c es causa luego para los demás de otras cosas semejantes. Y se me ocurre también expresaros algo en verso, diciendo que es éste el que produce

*la paz entre los hombres, la calma tranquila en alta mar,*
*el reposo de los vientos y el sueño en las inquietudes*[88].

[88] Puede que se trate de dos versos de alguna obra del propio Agatón, aunque son hexámetros y ello es poco frecuente en un poeta trágico. Por esta razón se ha pensado también en una cita de algún autor desconocido. Tampoco debe descartarse la posibilidad de una improvisación debida a la inspiración del poeta Agatón en ese momento (cf. Vicaire, *Platon...*, pág. 177).



Él es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía d
todas las reuniones como la presente, y en las fiestas, en los coros y en los sacrificios resulta nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar cordialidad, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios, admirado por los dioses; codiciado por los que no lo poseen, digna adquisición de los que lo poseen mucho; padre de la molicie, de la delicadeza, de la voluptuosidad, de las gracias, del deseo y de la nostalgia; cuidadoso de los buenos, despreocupado de los malos; en la fatiga, en el miedo, en la nostalgia, en la palabra es el mejor piloto, defensor, camarada y salvador; gloria de todos, dioses y hombres; el más hermoso y mejor e
guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, cantando bellamente en su honor y participando en la oda que Eros entona y con la que encanta la mente de todos los dioses y de todos los hombres[89].

Que este discurso mío, Fedro —dijo— quede dedicado como ofrenda al dios, discurso que, en la medida de mis posibilidades, participa tanto de diversión como de mesurada seriedad[90].

[89] Varios intérpretes de este diálogo coinciden en considerar a esta última parte del discurso de Agatón como un verdadero himno a Eros en su calidad de dios de la poesía tal como lo había calificado en 196e (cf. Penwill, «Men...», pág. 154); sería un himno en prosa a las dotes de este dios que podría competir con cualquier otro himno en verso «tanto por el equilibrio armónico de su composición como por su sonoridad musical» (cf. W. Jaeger, *Paideia...*, pág. 577).

[90] Esta mezcla de diversión y seriedad recuerda también el final de la *Defensa de Helena* de Gorgias, a la que su propio autor califica de *paígnion*, una composición pensada para ser admirada por su elocuencia y maestría estilística, pero vacía de contenido.

198a Al terminar de hablar Agatón, me dijo Aristodemo que todos los presentes aplaudieron estruendosamente, ya que el joven había hablado en términos dignos de sí mismo y del dios. Entonces Sócrates, con la mirada puesta en Erixímaco, dijo:

—¿Te sigue pareciendo, oh hijo de Acúmeno, que mi temor de antes era injustificado, o no crees, más bien, que he hablado como un profeta cuando decía hace un momento que Agatón hablaría admirablemente y que yo me iba a encontrar en una situación difícil?

—Una de las dos cosas, que Agatón hablaría bien —dijo Erixímaco—, creo, en efecto, que la has dicho proféticamente. Pero que tú ibas a estar en una situación difícil no lo creo.

b —¿Y cómo, feliz Erixímaco, no voy a estarlo —dijo Sócrates—, no sólo yo, sino cualquier otro, que tenga la intención de hablar después de pronunciado un discurso tan espléndido y variado? Bien es cierto que los otros aspectos no han sido igualmente admirables, pero por la belleza de las palabras y expresiones finales, ¿quién no quedaría impresionado al oírlas? Reflexionando yo, efectivamente, que por mi parte no iba a ser capaz de decir algo ni siquiera aproximado a la belleza de estas palabras, casi me echo a correr y me escapo por vergüenza, si hubiera
c tenido a dónde ir. Su discurso, ciertamente, me recordaba a Gorgias, de modo que he experimentado exactamente lo que cuenta Homero [91]: temí que Agatón, al término de

[91] En *Od.* XI 633-5, donde se describe el temor que se apodera de Ulises al pensar que Perséfone podrá enviarle desde el Hades la cabeza de la Gorgona, monstruo terrible. La leyenda de que la contemplación de la Gorgona Medusa convertía a la gente en piedra se encuentra, en cambio, en Píndaro, *Pít.* X 44-8, y otros autores. Sócrates aquí hace un juego de palabras con los nombres de Gorgias y Gorgona.



su discurso, lanzara contra el mío la cabeza de Gorgias, terrible orador, y me convirtiera en piedra por la imposibilidad de hablar. Y entonces precisamente comprendí que había hecho el ridículo cuando me comprometí con vosotros a hacer, llegado mi turno, un encomio a Eros en vuestra compañía y afirmé [92] que era un experto en las cosas de amor, sin saber de hecho nada del asunto, o sea, cómo d
se debe hacer un encomio cualquiera. Llevado por mi ingenuidad, creía, en efecto, que se debía decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado y que esto debía constituir la base, pero que luego deberíamos seleccionar de estos mismos aspectos las cosas más hermosas y presentarlas de la manera más atractiva posible. Ciertamente me hacía grandes ilusiones de que iba a hablar bien, como si supiera la verdad de cómo hacer cualquier elogio. Pero, según parece, no era éste el método correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, más bien, consiste en atribuir al objeto e
elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba nada. Pues lo que antes se nos propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros diera la impresión de hacer un encomio a Eros, no que éste fuera realmente encomiado. Por esto, precisamente, supongo, removéis todo tipo de palabras y se las atribuís a Eros, y afirmáis que es de tal naturaleza y causante de tantos bienes, para que parezca el más hermoso y el mejor posible, evidentemente ante los que no le conocen, no, por supuesto, ante los instruidos, con lo que el elogio resulta hermoso y solemne. Pero 199a
yo no conocía en verdad este modo de hacer un elogio y sin conocerlo os prometí hacerlo también yo cuando llegara mi turno. «La lengua lo prometió, pero no el cora-

[92] Cf. 177d.

zón»[93]. ¡Que se vaya, pues, a paseo el encomio! Yo ya no voy a hacer un encomio de esta manera, pues no podría. Pero, con todo, estoy dispuesto, si queréis, a decir
b la verdad a mi manera, sin competir con vuestros discursos, para no exponerme a ser objeto de risa. Mira, pues, Fedro, si hay necesidad todavía de un discurso de esta clase y queréis oír expresamente la verdad sobre Eros, pero con las palabras y giros que se me puedan ocurrir sobre la marcha.

Entonces, Fedro y los demás —me contó Aristodemo— le exhortaron a hablar como él mismo pensaba que debía expresarse.

—Pues bien, Fedro —dijo Sócrates—, déjame preguntar todavía a Agatón unas cuantas cosas, para que, una vez que haya obtenido su conformidad en algunos puntos, pueda ya hablar.

c —Bien, te dejo —respondió Fedro—. Pregunta, pues.

Después de esto —me dijo Aristodemo—, comenzó Sócrates más o menos así:

—En verdad, querido Agatón, me pareció que has introducido bien tu discurso cuando decías que había que exponer primero cuál era la naturaleza de Eros mismo y luego sus obras. Este principio me gusta mucho. Ea, pues, ya que a propósito de Eros me explicaste, por lo demás, espléndida y formidablemente, cómo era, dime también lo siguiente: ¿es acaso Eros de tal naturaleza que debe ser
d amor de algo o de nada? Y no pregunto si es amor de una madre o de un padre —pues sería ridícula la pregunta de si Eros es amor de madre o de padre—, sino como

[93] Adaptación de un verso de EURÍPIDES, *Hip.* 612. La expresión se hizo popular y la emplea también con gran efecto ARISTÓFANES, *Ran.* 101, 1471; *Tesmof.* 275.



si acerca de la palabra misma «padre» preguntara: ¿es el padre padre de alguien o no? Sin duda me dirías, si quisieras responderme correctamente, que el padre es padre de un hijo o de una hija. ¿O no?

—Claro que sí —dijo Agatón.

—¿Y no ocurre lo mismo con la palabra «madre»?

También en esto estuvo de acuerdo.

—Pues bien —dijo Sócrates— respóndeme todavía un poco más, para que entiendas mejor lo que quiero. Si te e
preguntara: ¿y qué?, ¿un hermano, en tanto que hermano, es hermano de alguien o no?

Agatón respondió que lo era.

—¿Y no lo es de un hermano o de una hermana?

Agatón asintió.

—Intenta, entonces —prosiguió Sócrates—, decir lo mismo acerca del amor. ¿Es Eros amor de algo o de nada?

—Por supuesto que lo es de algo.

—Pues bien —dijo Sócrates—, guárdate esto en tu mente 200a
y acuérdate de qué cosa es el amor. Pero ahora respóndeme sólo a esto: ¿desea Eros aquello de lo que es amor o no?

—Naturalmente —dijo.

—¿Y desea y ama lo que que desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee?

—Probablemente —dijo Agatón— cuando no lo posee.

—Considera, pues —continuó Sócrates—, si en lugar de probablemente no es necesario que sea así, esto es, lo que desea desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello. A mí, en efecto, me parece ex- b
traordinario, Agatón, que necesariamente sea así. ¿Y a ti cómo te parece?

—También a mí me lo parece —dijo Agatón.

—Dices bien. Pues, ¿desearía alguien ser alto, si es alto, o fuerte, si es fuerte?

—Imposible, según lo que hemos acordado.

—Porque, naturalmente, el que ya lo es no podría estar falto de esas cualidades.

—Tienes razón.

—Pues si —continuó Sócrates— el que es fuerte, quisiera ser fuerte, el que es rápido, ser rápido, el que está sano, estar sano... —tal vez, en efecto, alguno podría pensar, a propósito de estas cualidades y de todas las similares a éstas, que quienes son así y las poseen desean también
*c* aquello que poseen; y lo digo precisamente para que no nos engañemos—. Estas personas, Agatón, si te fijas bien, necesariamente poseen en el momento actual cada una de las cualidades que poseen, quieran o no. ¿Y quién desearía precisamente tener lo que ya tiene? Mas cuando alguien nos diga: «Yo, que estoy sano, quisiera también estar sano, y siendo rico quiero también ser rico, y deseo lo mis-
*d* mo que poseo», le diríamos: «Tú, hombre, que ya tienes riqueza, salud y fuerza, lo que quieres realmente es tener esto también en el futuro, pues en el momento actual, al menos, quieras o no, ya lo posees. Examina, pues, si cuando dices 'deseo lo que tengo' no quieres decir en realidad otra cosa que 'quiero tener también en el futuro lo que en la actualidad tengo'.» ¿Acaso no estaría de acuerdo?

Agatón —según me contó Aristodemo— afirmó que lo estaría. Entonces Sócrates dijo:

—¿Y amar aquello que aún no está a disposición de uno ni se posee no es precisamente esto, es decir, que uno tenga también en el futuro la conservación y mantenimiento de estas cualidades?

*e* —Sin duda —dijo Agatón.

—Por tanto, también éste y cualquier otro que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está falto. ¿No son éstas, más o menos, las cosas de las que hay deseo y amor?



—Por supuesto —dijo Agatón.

—Ea, pues —prosiguió Sócrates—, recapitulemos los puntos en los que hemos llegado a un acuerdo. ¿No es verdad que Eros es, en primer lugar, amor de algo y, luego, amor de lo que tiene realmente necesidad?

—Sí —dijo. 201*a*

—Siendo esto así, acuérdate ahora de qué cosas dijeste en tu discurso que era objeto Eros. O, si quieres, yo mismo te las recordaré. Creo, en efecto, que dijiste más o menos así, que entre los dioses se organizaron las actividades por amor de lo bello, pues de lo feo no había amor. ¿No lo dijiste más o menos así?

—Así lo dije, en efecto —afirmó Agatón.

—Y lo dices con toda razón, compañero —dijo Sócrates—. Y si esto es así, ¿no es verdad que Eros sería amor de la belleza y no de la fealdad?

Agatón estuvo de acuerdo en esto.

—¿Pero no se ha acordado que ama aquello de lo que está falto y no posee? *b*

—Sí —dijo.

—Luego Eros no posee belleza y está falto de ella.

—Necesariamente —afirmó.

—¿Y qué? Lo que está falto de belleza y no la posee en absoluto, ¿dices tú que es bello?

—No, por supuesto.

—¿Reconoces entonces todavía que Eros es bello, si esto es así?

—Me parece, Sócrates —dijo Agatón—, que no sabía nada de lo que antes dije.

—Y, sin embargo —continuó Sócrates—, hablaste bien, *c*
Agatón. Pero respóndeme todavía un poco más. ¿Las cosas buenas no te parecen que son también bellas?

—A mí, al menos, me lo parece.

—Entonces, si Eros está falto de cosas bellas y si las cosas buenas son bellas, estará falto también de cosas buenas.

—Yo, Sócrates —dijo Agatón—, no podría contradecirte. Por consiguiente, que sea así como dices.

—En absoluto —replicó Sócrates—; es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir, ya que a Sócrates no es nada difícil.

d Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas. Así, por ejemplo, en cierta ocasión consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia [94]. Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor. Intentaré, pues, exponeros, yo mismo por mi cuenta, en la medida en que pueda y partiendo de lo acordado entre Agatón y yo, el discurso que pronunció aquella mujer. En consecuencia, es preciso, Agatón, como tú explicaste, describir primero a Eros mismo, quién es y cuál es su natura-
e leza, y exponer después sus obras. Me parece, por consiguiente, que lo más fácil es hacer la exposición como en aquella ocasión procedió la extranjera cuando iba interro-

[94] Es decir, prescribió los sacrificios que habrían de posponer la epidemia durante diez años. Si se alude con ello a la famosa peste del 430 a. C., descrita por Tucídides, II 47, la historia que cuenta Sócrates habría tenido lugar en el 440 a. C. (Sobre la cuestión, véase el trabajo de S. Levin ya citado en n. 39 de la Introducción.) Situaciones similares en las que algún experto religioso conseguía posponer algún tipo de azote divino, las encontramos en Heródoto, I 91 ss., y en el propio Platón, *Leyes* 642d, donde se nos dice que Epiménides el Cretense profetizó la invasión persa y su fracaso.



gándome. Pues poco más o menos también yo le decía lo mismo que Agatón ahora a mí: que Eros era un gran dios y que lo era de las cosas bellas. Pero ella me refutaba con los mismos argumentos que yo a él: que, según mis propias palabras, no era ni bello ni bueno.

—¿Cómo dices, Diotima? —le dije yo—. ¿Entonces Eros es feo y malo?

—Habla mejor —dijo ella—. ¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?

—Exactamente. 202a

—¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?

—¿Qué es ello?

—¿No sabes —dijo— que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.

—Tienes razón —dije yo.

—No pretendas, por tanto, que lo que no es bello sea b
necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. Y así también respecto a Eros, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio, dijo, entre estos dos.

—Sin embargo —dije yo—, se reconoce por todos que es un gran dios.

—¿Te refieres —dijo ella— a todos los que no saben o también a los que saben?

—Absolutamente a todos, por supuesto.

Entonces ella, sonriendo, me dijo:

c —¿Y cómo podrían estar de acuerdo, Sócrates, en que es un gran dios aquellos que afirman que ni siquiera es un dios?

—¿Quiénes son ésos? —dije yo.

—Uno eres tú —dijo— y otra yo.

—¿Cómo explicas eso? —le repliqué yo.

—Fácilmente —dijo ella—. Dime, ¿no afirmas que todos los dioses son felices y bellos? ¿O te atreverías a afirmar que algunos de entre los dioses no es bello y feliz?

—¡Por Zeus!, yo no —dije.

—¿Y no llamas felices, precisamente, a los que poseen las cosas buenas y bellas?

—Efectivamente.

d Pero en relación con Eros al menos has reconocido que, por carecer de cosas buenas y bellas, desea precisamente eso mismo de que está falto.

—Lo he reconocido, en efecto.

—¿Entonces cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno?

—De ninguna manera, según parece.

—¿Ves, pues —dijo ella—, que tampoco tú consideras dios a Eros?

—¿Qué puede ser, entonces, Eros? —dije yo—. ¿Un mortal?

—En absoluto.

—¿Pues qué entonces?

—Como en los ejemplos anteriores —dijo—, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.

—¿Y qué es ello, Diotima?

—Un gran demon [95], Sócrates. Pues también todo lo

e demónico está entre la divinidad y lo mortal.

[95] Preferimos traducir los vocablos griegos *daímōn* y *daimónios* por



—¿Y qué poder tiene? —dije yo.

—Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioes, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo [96]. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con 203a

el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo [97]. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre de-

«démon» y «demónico», en lugar de por «genio», «espíritu», etc., ya que estas traducciones son más usuales en la moderna investigación de la demonología platónica. Se trata de uno de los términos más complejos del vocabulario filosófico y religioso griego. Entre los poetas se usa libremente para expresar la divinidad, bien como sinónimo de *theós* (Homero), bien como designación de seres divinos de rango inferior a los *theoí* (Hesíodo), o bien como hijos simplemente de los dioses (cf. PLATÓN, *Apol.* 27b-e). La caracterización aquí de Eros, por parte de Diotima, como démon hay que entenderla como entidad metafísica cósmica intermediaria entre los dioses y los hombres (véase, sobre el tema, F. P. HAGER, «Dämonen», en J. RITTER-R. EISLER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. II, Darmstadt, 1972, pág. 20; para la cuestión concreta del démon socrático, cf. TOVAR, *Vida de Sócrates...*, págs. 259-275, y A. CAMARERO, *Sócrates y las creencias demónicas griegas,* Bahía Blanca, 1968).

[96] La idea de que Eros actúa como un vínculo (*sýndesmos*) que mantiene unido el universo recuerda la de PLATÓN, *Gorg.* 508a, donde se afirma que la amistad es una de las cosas que mantienen en cohesión el universo (cf. JAEGER, *Paideia...*, pág. 579, n. 54).

[97] La divinidad puede comunicarse con los hombres a través del sueño, como hace Zeus con Agamenón en *Il.* II 5 ss.

mónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros.

—¿Y quién es su padre y su madre? —dije yo.

b Es más largo —dijo— de contar, pero, con todo, te lo diré [98]. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía [99], como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar —pues aún no había vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado

[98] El mito que se expone a continuación sobre el nacimiento de Eros suele considerarse como una de las páginas más poéticas de Platón (cf. A. Vanhoye, «Deux pages poétiques de Platon (*Banquet*, 203b-203c)», *LEC* XX (1952), 3-21, que ve la función de este mito en precisar lo que debe entenderse por demon intermediario, ilustrando de esta manera las conclusiones a las que anteriormente habían llegado Sócrates y Diotima de común acuerdo). Para las interpretaciones posteriores de este mito por parte de Plutarco, Plotino, el neoplatonismo y el cristianismo, véase Robin, *La théorie...*, págs. 103-7.

[99] Penía es, evidentemente, la personificación de la Pobreza tal como se encuentra en el *Pluto* de Aristófanes, escrita unos años antes de este diálogo. Poros no es la personificación de su contrario, ya que éste es Pluto. De acuerdo con su etimología y con las características que le asigna Diotima en 203d podría equivaler al español Recurso. La concepción de Poros como esfuerzo dinámico, alimentado por un perpetuo deseo que da plenitud a la vida y que es expresión de la valentía del hombre puede decirse que es creación de Platón (cf. F. Novotný, «Poros, père d'Éros» [en checo, con resumen en francés], *LF* 7 [1959], 39-49). Metis, la Prudencia, es la primera esposa de Zeus (cf. Hesíodo, *Teog.* 886) y madre de Atenea (cf. Hesíodo, *fr.* 343).



y concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros c
también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y d
descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra e
la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la 204a
sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.

—¿Quiénes son, Diotima, entonces —dije yo— los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?

b —Hasta para un niño es ya evidente —dijo— que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros [100]. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente. Ésta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este demon. Pero, en cuanto a lo que tú pensaste que era Eros, no hay nada sorprendente en ello. Tú creíste, según me parece deducirlo de lo
c que dices, que Eros era lo amado y no lo que ama. Por esta razón, me imagino, te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso, mientras que lo que ama tiene un carácter diferente, tal como yo lo describí.

—Sea así, extranjera —dije yo entonces—, pues hablas bien. Pero siendo Eros de tal naturaleza, ¿qué función tiene para los hombres?

—Esto, Sócrates —dijo—, es precisamente lo que voy
d a intentar enseñarte a continuación. Eros, efectivamente, es como he dicho y ha nacido así, pero a la vez es amor de las cosas bellas, como tú afirmas. Mas si alguien nos preguntara: «¿En qué sentido, Sócrates y Diotima, es Eros amor de las cosas bellas?» O así, más claramente: el que ama las cosas bellas desea, ¿qué desea?

[100] Sobre al aspecto de Eros como algo intermedio (*metaxý*), véase, especialmente, R. DEMOS, «Eros», *The Journal of Philosophy* 13 (1934), 337-45, en especial págs. 340 y sigs.



—Que lleguen a ser suyas —dije yo.

—Pero esta respuesta —dijo— exige aún la siguiente pregunta: ¿qué será de aquel que haga suyas las cosas bellas?

Entonces le dije que todavía no podía responder de repente a esa pregunta.

—Bien —dijo ella—. Imagínate que alguien, haciendo c
un cambio y empleando la palabra «bueno» en lugar de «bello», te preguntara: «Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas desea, ¿qué desea?».

—Que lleguen a ser suyas —dije.

—¿Y qué será de aquel que haga suya las cosas buenas?

—Esto ya —dije yo— puedo contestarlo más fácilmente: que será feliz.

—Por la posesión —dijo— de las cosas buenas, en efec- 205a
to, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin.

—Tienes razón —dije yo.

—Ahora bien, esa voluntad y ese deseo, ¿crees que es común a todos los hombres y que todos quieren poseer siempre lo que es bueno? ¿O cómo piensas tú?

—Así —dije yo—, que es común a todos.

—¿Por qué entonces, Sócrates —dijo—, no decimos que todos aman, si realmente todos aman lo mismo y siempre, sino que decimos que unos aman y otros no? b

—También a mí me asombra eso —dije.

—Pues no te asombres —dijo—, ya que, de hecho, hemos separado una especie particular de amor y, dándole el nombre del todo, la denominamos amor, mientras que para las otras especies usamos otros nombres.

—¿Como por ejemplo? —dije yo.

—Lo siguiente. Tú sabes que la idea de «creación» (*poíēsis*) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga
c pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*poiētaí*).

—Tienes razón.

—Pero también sabes —continuó ella— que no se llaman creadores, sino que tienen otros nombres y que del conjunto entero de creación se ha separado una parte, la concerniente a la música y al verso, y se la denomina con el nombre del todo. Únicamente a esto se llama, en efecto, «poesía», y «poetas» a los que poseen esta porción de creación [101].

—Tienes razón —dije yo.

d —Pues bien, así ocurre también con el amor. En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, «el grandísimo y engañoso amor» [102]. Pero unos se dedican a él de muchas y diversas maneras, ya sea en los negocios, en la afición a la gimnasia o en el amor a la sabiduría, y no se dice ni que están enamorados ni se les llama amantes, mientras que los que se dirigen a él y se afanan según una sola especie reciben el nombre del todo, amor, y de ellos se dice que están enamorados y se les llama amantes [103].

—Parece que dices la verdad —dije yo.

—Y se cuenta, ciertamente, una leyenda [104] —siguió ella—, según la cual los que busquen la mitad de sí mismo son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno, ya que los e
hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es 206a
otra cosa que el bien [105]. ¿O a ti te parece que aman otra cosa?

—A mí no, ¡por Zeus! —dije yo.

—¿Entonces —dijo ella—, se puede decir así simplemente que los hombres aman el bien?

—Sí —dije.

—¿Y qué? ¿No hay que añadir —dijo— que aman también poseer el bien?

[101] La elección aquí del término «creación» para ejemplificar las distintas connotaciones de algunas palabras puede deberse a la mención de Agatón en 196e. Para el concepto de *poíēsis* descrito en este lugar, cf. E. LLEDÓ, *El concepto de «Poíēsis» en la Filosofía griega. Heráclito. Sofistas. Platón*, Madrid, 1961, págs. 84 y sigs., y, desde una perspectiva más general, D. ROMERO DE SOLÍS, *Poíēsis. Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*, Madrid, 1981.

[102] Dado que el vocablo griego *dolerós* «engañoso» no es muy común en la prosa ática y que, por otra parte, recuerda el epíteto sáfico *dolóploke* «tejedora de engaños» aplicado a Afrodita, se ha pensado que tenemos aquí una cita poética. Otros, en cambio, lo consideran una glosa.



[103] En este pasaje se ha fijado recientemente F. RODRÍGUEZ ADRADOS, «La teoría del signo lingüístico en un pasaje del *Banquete* platónico», *RSEL* 10, 2 (1980), 331-37, para explicar la distinción platónica de un uso genérico y otro específico en la palabra *érōs*, lo que implica la ausencia del binarismo tan característica de nuestro autor.

[104] Alusión evidente a lo que había dicho Aristófanes en 191d-193d, como se ve claramente por lo que se refiere en 212c.

[105] Que lo único que valoramos como perteneciente a nosotros es el bien, es una idea favorita de PLATÓN (cf. *Cárm.* 163c; *Lis.* 222a; *Rep.* 586e).

—Hay que añadirlo.

—¿Y no sólo —siguió ella— poseerlo, sino también poseerlo siempre?

b —También eso hay que añadirlo.

—Entonces —dijo—, el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien [106].

—Es exacto —dije yo— lo que dices.

—Pues bien —dijo ella—, puesto que el amor es siempre esto, ¿de qué manera y en qué actividad se podría llamar amor al ardor y esfuerzo de los que lo persiguen? ¿Cuál es justamente esta acción especial? ¿Puedes decirla?

—Si pudiera —dije yo—, no estaría admirándote, Diotima, por tu sabiduría ni hubiera venido una y otra vez a ti para aprender precisamente estas cosas.

—Pues yo te lo diré —dijo ella—. Esta acción especial es, efectivamente, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma.

—Lo que realmente quieres decir —dije yo— necesita adivinación, pues no lo entiendo.

c —Pues te lo diré más claramente —dijo ella—. Impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo, sino sólo en lo bello. La unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el

[106] Esta definición se ha entendido como típica de lo que es amor platónico. Véase, sobre el tema, L. A. KOSMAN, «Platonic Love», en W. H. WERKMEISTER (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Amsterdam, 1976, págs. 53-69. JAEGER, pág. 581, n. 64, ha puesto esta definición en relación con el concepto aristotélico de *philautía* o amor de sí mismo tal como el estagirita lo define en *Ét. Nic.* IX 8.



ser vivo, que es mortal. Pero es imposible que este proceso llegue a producirse en lo que es incompatible, e incompatible es lo feo con todo lo divino, mientras que lo bello d
es, en cambio, compatible. Así, pues, la Belleza es la Moira y la Ilitía del nacimiento [107]. Por esta razón, cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama contento, procrea y engendra; pero cuando se acerca a lo feo, ceñudo y afligido se contrae en sí mismo, se aparta, se encoge y no engendra, sino que retiene el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente. De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado le sobrevenga el fuerte arrebato por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del e
parto. Pues el amor, Sócrates —dijo—, no es amor de lo bello, como tú crees.

—¿Pues qué es entonces?

—Amor de la generación y procreación en lo bello.

—Sea así —dije yo.

—Por supuesto que es así —dijo—. Ahora bien, ¿por qué precisamente de la generación? Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor 207a
tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad.

Todo esto, en efecto, me enseñaba siempre que hablaba conmigo sobre cosas del amor. Pero una vez me preguntó:

[107] Ilitía es la diosa que presidía los alumbramientos, en los que estaban presentes una o varias Moiras que asignaban al recién nacido el lote que le correspondía en vida. La Belleza personificada asume, aquí, los papeles de ambas en toda clase de parto, material y espiritual.

—¿Qué crees tú, Sócrates, que es la causa de ese amor y de ese deseo? ¿O no te das cuenta de en qué terrible estado se encuentran todos los animales, los terrestres y los alados, cuando desean engendrar, cómo todos ellos están enfermos y amorosamente dispuestos, en primer lugar
b en relación con su mutua unión y luego en relación con el cuidado de la prole, cómo por ella están prestos no sólo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, sino también a morir, cómo ellos mismos están consumidos por el hambre para alimentarla y así hacen todo lo demás? Si bien —dijo— podría pensarse que los hombres hacen esto por reflexión, respecto a los animales, sin embargo, ¿cuál podría ser la causa de semejantes disposicio-
c nes amorosas? ¿Puedes decírmela?

Y una vez más yo le decía que no sabía.

—¿Y piensas —dijo ella— llegar a ser algún día experto en las cosas del amor, si no entiendes esto?

—Pues por eso precisamente, Diotima, como te dije antes, he venido a ti, consciente de que necesito maestros. Dime, por tanto, la causa de esto y de todo lo demás relacionado con las cosas del amor.

—Pues bien, —dijo—, si crees que el amor es por naturaleza amor de lo que repetidamente hemos convenido, no
d te extrañes, ya que en este caso, y por la misma razón que en el anterior, la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero sólo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo. Pues incluso en el tiempo en que se dice que vive cada una de las criaturas vivientes y que es la misma, como se dice, por ejemplo, que es el mismo un hombre desde su niñez hasta que se hace viejo, sin embargo, aunque se dice que es el mismo, ese individuo nunca tiene en sí las mismas



cosas, sino que continuamente se renueva y pierde otros elementos, en su pelo, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en todo su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino e
también en el alma: los hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores, ninguna de estas cosas jamás permanece la misma en cada individuo, sino que unas nacen y otras mueren. Pero mucho más extraño todavía que esto es que también los conocimientos no sólo nacen unos y mueren otros en nosotros, de modo que nun- 208a
ca somos los mismos ni siquiera en relación con los conocimientos, sino que también le ocurre lo mismo a cada uno de ellos en particular. Pues lo que se llama practicar existe porque el conocimiento sale de nosotros, ya que el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo. De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa b
nueva semejante a lo que era. Por este procedimiento, Sócrates —dijo—, lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera. No te extrañes, pues, si todo ser estima por naturaleza a su propio vástago, pues por causa de inmortalidad ese celo y ese amor acompaña a todo ser [108].

[108] En esta parte del discurso de Diotima se ha querido ver una postura diferente de Platón frente a la idea de la inmortalidad del alma, una de las doctrinas fundamentales de su filosofía de la madurez expuesta en *Fedón, Menón* y *Fedro*. Se ha hablado de un cierto escepticismo de Platón en esta materia cuando escribe el *Banquete*. La cuestión ha sido muy debatida y para una amplia información véase GUTHRIE, *A history...*,

Cuando hube escuchado este discurso, lleno de admiración le dije:

—Bien, sapientísima Diotima, ¿es esto así en verdad?

Y ella, como los auténticos sofistas, me contestó:

c —Por supuesto, Sócrates, ya que, si quieres reparar en el amor de los hombres por los honores, te quedarías asombrado también de su irracionalidad, a menos que medites en relación con lo que yo he dicho, considerando en qué terrible estado se encuentran por el amor de llegar a ser famosos «y dejar para siempre una fama inmortal» [109]. Por esto, aún más que por sus hijos, están dispuestos a
d arrostrar todos los peligros, a gastar su dinero, a soportar cualquier tipo de fatiga y a dar su vida. Pues, ¿crees tú —dijo— que Alcestis hubiera muerto por Admeto o que Aquiles hubiera seguido en su muerte a Patroclo o que vuestro Codro [110] se hubiera adelantado a morir por el reinado de sus hijos, si no hubiera creído que iba a quedar de ellos el recuerdo inmortal que ahora tenemos por su

---

vol. IV, págs. 387-392. Lo que Platón dice aquí, al respecto, debe verse como una ampliación de su teoría de la inmortalidad; Platón no tenía por costumbre reconciliar lo que dice en una obra con lo que había dicho previamente en otra, por lo que muchas veces es difícil decidir si ha cambiado de opinión o si está expresando aspectos diferentes del mismo problema (cf. DOVER, *Greek Homosexuality...*, pág. 160, n. 9). Lo que aquí expone su autor es, simplemente, el afán del hombre por hacerse inmortal en esta vida a través de su prole. En todo el diálogo no hay ni una palabra que aluda a que el alma sea perecedera.

[109] Hexámetro de autor desconocido. Se piensa que pueda tratarse de la propia Diotima (Platón), parodiando lo que Agatón había hecho también en 197c.

[110] Legendario rey del Ática, que, sabiendo por el oráculo de Delfos que unos invasores dorios conseguirían apoderarse de Atenas si respetaban la vida de su rey, se disfrazó de mendigo y logró que lo mataran, con lo que los invasores desistieron de tomar la ciudad. Sus hijos fueron Androclo y Neleo (cf. HERÓDOTO, V 65-76).



virtud? Ni mucho menos —dijo—, sino que más bien, creo yo, por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal. En consecuencia, los que son fecundos e
—dijo— según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmotalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo tiempo futuro. En cambio, 209a
los que son fecundos según el alma... pues hay, en efecto —dijo—, quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que le corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es mesura y justicia. Ahora bien, cuando uno de éstos se siente desde joven b
fecundo en el alma, siendo de naturaleza divina, y, llegada la edad, desea ya procrear y engendrar, entonces busca también él, creo yo, en su entorno la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo nunca engendrará. Así, pues, en razón de su fecundidad, se apega a los cuerpos bellos más que a los feos, y si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés por el conjunto; ante esta persona tiene al punto abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo. En efecto, al estar en contacto, creo yo, con c
lo bello y tener relación con ello, da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía concebido, no sólo en su presencia, sino también recordándolo en su ausencia, y en común con el objeto bello ayuda a criar lo engendrado, de

suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos y más inmortales. Y todo el mundo preferiría para sí haber engendrado tales hijos en lugar de los humanos,
d cuando echa una mirada a Homero, a Hesíodo y demás buenos poetas, y siente envidia porque han dejado de sí descendientes tales que les procuran inmortal fama y recuerdo por ser inmortales ellos mismos; o si quieres —dijo—, los hijos que dejó Licurgo en Lacedemonia, salvadores de Lacedemonia y, por así decir, de la Hélade entera [111]. Honrado es también entre vosotros Solón [112], por haber dado origen a vuestras leyes, y otros muchos hombres lo son en otras muchas partes, tanto entre los griegos
e como entre los bárbaros, por haber puesto de manifiesto muchas y hermosas obras y haber engendrado toda clase de virtud. En su honor se han establecido ya también muchos templos y cultos [113] por tales hijos, mientras que por hijos mortales todavía no se han establecido para nadie.

[111] Licurgo es el semilegendario legislador de Esparta considerado como el creador de las leyes e instituciones espartanas (que Diotima denomina sus «hijos») calificadas de salvadoras de Lacedemonia por el poder militar que otorgaron a Esparta, y de la Hélade por el papel de Esparta en las Guerras Médicas.

[112] Poeta y legislador ateniense, de principios del s. VI a. C., que con sus reformas constitucionales puso los cimientos de la democracia ateniense.

[113] La palabra griega *hierá* alude tanto a templos y santuarios, como a ritos y sacrificios. En cualquier caso, la alusión a levantar templos en honor de hombres de estado deificados se refiere posiblemente a comunidades orientales, en las que las leyes se consideran tradicionalmente adscritas a legendarios legisladores divinos. Los griegos no deificaron a sus legisladores (cf. TAYLOR, *Plato...*, pág. 228, n. 2).



Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte [114]. Por consiguiente, yo misma te los diré 210a
—afirmó— y no escatimaré ningún esfuerzo; intenta seguirme, si puedes. Es preciso [115], en efecto —dijo— que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos Y, si su guía

[114] Según G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1973, pág. 165, n. 11, estas palabras de Diotima hay que entenderlas en el contexto de la conocida ignorancia y modestia socráticas, pues suponer que Platón por boca de Diotima pretende situarse a un nivel superior a su maestro sería ridículo. En cambio, F. M. CORNFORD, «La doctrina de Eros en el *Banquete*», en su libro *La filosofía no escrita*, Barcelona, 1974, págs. 127-146, esp. pág. 139, entiende que, hasta esta parte del discurso de Diotima, se ha hablado de una inmortalidad de la criatura mortal que se perpetúa en la raza, en la fama y en sus ideas, correspondiente a la filosofía socrática de la vida en este mundo, mientras que la revelación del otro mundo, del mundo de las Ideas, se reserva para los grandes misterios que vienen a continuación. El punto en que maestro y discípulo se separan estaría en estas palabras de Diotima que indican que Platón supera al Sócrates histórico.

[115] Todo este pasaje, hasta 212a, suele considerarse como una de las partes más conocidas del corpus platónico y una de las más hermosas páginas filosóficas de todos los tiempos, «expresión de uno de los momentos cumbres del pensamiento humano» (cf. J. VIVES, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970, pág. 209). La descripción de la serie de etapas o grados por los que hay que atravesar hasta llegar a la comprensión de la idea o forma de Belleza llega hasta 210e (cf., sobre esta parte, J. M. E. MORAVCSIK, «Reason and Eros in the 'Ascent'-Passage of the *Symposium*», en J. P. ANTON-G. L. KUSTAS [eds.], *Essays...*, págs. 285-302). Para J. N. FINDLAY, «The Myths of Plato», *Dionysius* II (1978), 19-34, lo que se describe en este pasaje es una especie de yoga eidético que procede sistemáticamente de lo sensual e individual a lo poético y genérico.

lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego
b debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso es-
c plendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirle a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa
d inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello [116] y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y

[116] Esta metáfora reaparece en autores tardíos como Dioniso el Areopagita y Gregorio Nacianceno, quien la emplea en relación con la esencia infinita de Dios (cf. P. Colaclidès, «Variations sur une métaphore de Platon», *C. and M.* 27 [1966], 116-7).



crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de e
una belleza como la siguiente. Intenta ahora —dijo— prestarme la máxima atención posible. En efecto [117], quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, 211a
ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas b
bellas participan de ella de una manera tal que el naci-

[117] Desde aquí hasta 211b, tenemos la descripción de las características de la Belleza en sí que constituyen un verdadero paradigma de lo que se denomina una Forma platónica, con las propiedades que ésta debe reunir para que se la considere un verdadero universal. Sobre la doctrina platónica de las formas en general, pueden consultarse los siguientes trabajos: J. A. Nuño, *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, Caracas, 1962; R. E. Allen, *Plato's Euthyphron and the Early Theory of Forms*, Londres, 1970; J. M. E. Moravcsik, «Recollecting the Theory of Forms», en Werkmeister (ed.), *Facets...*, págs. 1-20; H. Teloh, «The Isolation and Conection of the Forms in Plato's Middle Dialogues», *Apeiron* X (1976), 20-33.

miento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las
c cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí [118]. En este período de la vida, querido Sócra-
d tes —dijo la extranjera de Mantinea—, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como otros muchos, con tal de poder ver al amado y estar

[118] Esta descripción de la forma de Belleza se ha considerado similar a la descripción que hace PARMÉNIDES del Ser en su fr. 28 B 8 (cf. *Los filósofos presocráticos*, vol. I, *frs.* 1050-1051, págs. 479-481), y se ha pensado en una influencia de la escuela eleata en una fase temprana de su desarrollo sobre Platón. Para la relación Platón-Parménides a propósito de este pasaje, véase F. SOLMSEN, «Parmenides and the description of perfect beauty in Plato's *Symposium*», *AJPh* 92 (1971), 62-70; R. K. SPRAGUE, «*Symposium* 211a, and Parmenides, frag. 8», *CPh* 66 (1971), 261; G. RODIS-LEWIS, «Platon, les Muses et le Beau», *BAGB* (1983), 265-276, esp. pág. 274.



siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía. ¿Qué debemos imaginar, pues —dijo—, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no e
infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees 212a
—dijo— que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees —dijo— que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?

Esto, Fedro, y demás amigos, dijo Diotima y yo quedé b
convencido; y convencido intento también persuadir a los demás de que para adquirir esta posesión difícilmente podría uno tomar un colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros. Precisamente, por eso, yo afirmo que todo hombre debe honrar a Eros, y no sólo yo mismo honro las cosas del amor y las practico sobremanera, sino que también las recomiendo a los demás y ahora y siempre elogio el poder y la valentía de Eros, en la medida en que soy capaz. Considera, pues, Fedro, este discurso, si quie- c
res, como un encomio dicho en honor de Eros o, si prefieres, dale el nombre que te guste y como te guste.

Cuando Sócrates hubo dicho esto, me contó Aristodemo que los demás le elogiaron, pero que Aristófanes intentó decir algo, puesto que Sócrates al hablar le había men-

cionado a propósito de su discurso [119]. Mas de pronto la puerta del patio fue golpeada y se produjo un gran ruido como de participantes en una fiesta, y se oyó el sonido de una flautista. Entonces Agatón dijo:

d —Esclavos, id a ver y si es alguno de nuestros conocidos, hacedle pasar; pero si no, decid que no estamos bebiendo, sino que estamos durmiendo ya.

No mucho después se oyó en el patio la voz de Alcibiades, fuertemente borracho, preguntando a grandes gritos dónde estaba Agatón y pidiendo que le llevaran junto a él. Le condujeron entonces hasta ellos, así como a la flautista que le sostenía y a algunos otros de sus acompañantes, pero él se detuvo en la puerta, coronado con una e tupida corona de hiedra y violetas y con muchas cintas sobre la cabeza, y dijo:

—Salud, caballeros. ¿Acogéis como compañero de bebida a un hombre que está totalmente borracho, o debemos marcharnos tan pronto como hayamos coronado a Agatón, que es a lo que hemos venido? Ayer, en efecto, dijo, no me fue posible venir, pero ahora vengo con estas cintas sobre la cabeza, para de mi cabeza coronar la cabeza del hombre más sabio y más bello, si se me permite hablar así. ¿Os burláis de mí porque estoy borracho? 213a Pues, aunque os riáis, yo sé bien que digo la verdad. Pero decidme enseguida: ¿entro en los términos acordados, o no?, ¿beberéis conmigo, o no?

Todos lo aclamaron y lo invitaron a entrar y tomar asiento. Entonces Agatón lo llamó y él entró conducido por sus acompañantes, y desatándose al mismo tiempo las cintas para coronar a Agatón, al tenerlas delante de los ojos, no vio a Sócrates y se sentó junto a Agatón, en

[119] Cf. *supra*, n. 104.



medio de éste y Sócrates, que le hizo sitio en cuanto lo b vio. Una vez sentado, abrazó a Agatón y lo coronó.

—Esclavos —dijo entonces Agatón—, descalzad a Alcibiades, para que se acomode aquí como tercero.

—De acuerdo —dijo Alcibiades—, pero ¿quién es ese tercer compañero de bebida que está aquí con nosotros?

Y, a la vez que se volvía, vio a Sócrates, y al verlo se sobresaltó y dijo:

—¡Heracles! ¿Qués es esto? ¿Sócrates aquí? Te has acomodado aquí acechándome de nuevo, según tu costumbre c de aparecer de repente donde yo menos pensaba que ibas a estar. ¿A qué has venido ahora? ¿Por qué te has colocado precisamente aquí? Pues no estás junto a Aristófanes ni junto a ningún otro que sea divertido y quiera serlo, sino que te las has arreglado para ponerte al lado del más bello de los que están aquí dentro.

—Agatón —dijo entonces Sócrates—, mira a ver si me vas a defender, pues mi pasión por este hombre se me ha convertido en un asunto de no poca importancia. En efecto, desde aquella vez en que me enamoré de él, ya no me d es posible ni echar una mirada ni conversar siquiera con un solo hombre bello sin que éste, teniendo celos y envidia de mí, haga cosas raras, me increpe y contenga las manos a duras penas. Mira, pues, no sea que haga algo también ahora; reconcílianos o, si intenta hacer algo violento, protégeme, pues yo tengo mucho miedo de su locura y de su pasión por el amante.

—En absoluto —dijo Alcibiades—, no hay reconciliación entre tú y yo. Pero ya me vengaré de ti por esto en otra ocasión. Ahora, Agatón —dijo—, dame algunas de e esas cintas para coronar también ésta su admirable cabeza y para que no me reproche que te coroné a ti y que, en

cambio, a él, que vence a todo el mundo en discursos, no sólo anteayer como tú, sino siempre, no le coroné.

Al mismo tiempo cogió algunas cintas, coronó a Sócrates y se acomodó. Y cuando se hubo reclinado dijo:

—Bien, caballeros. En verdad me parece que estáis sobrios y esto no se os puede permitir, sino que hay que beber, pues así lo hemos acordado. Por consiguiente, me elijo a mí mismo como presidente de la bebida, hasta que vosotros bebáis lo suficiente. Que me traigan, pues, Agatón, una copa grande, si hay alguna. O más bien, no hace ninguna falta. Trae, esclavo, aquella vasija de refrescar el vino —dijo—, al ver que contenía más de ocho cótilas [120].

214a Una vez llena, se la bebió de un trago, primero, él y, luego, ordenó llenarla para Sócrates, a la vez que decía:

—Ante Sócrates, señores, este truco no me sirve de nada, pues beberá cuanto se le pida y nunca se embriagará.

En cuanto hubo escanciado el esclavo, Sócrates se puso a beber. Entonces, Erixímaco dijo:

—¿Cómo lo hacemos, Alcibiades? ¿Así, sin decir ni
b cantar nada ante la copa, sino que vamos a beber simplemente como los sedientos?

—Erixímaco —dijo Alcibiades—, excelente hijo del mejor y más prudente padre, salud.

—También para ti, dijo Erixímaco, pero ¿qué vamos a hacer?

—Lo que tú ordenes, pues hay que obedecerte:

*porque un médico equivale a muchos otros hombres* [121].

[120] Medida de líquidos de unos 27 cl.; en total, pues, un poco más de 2 l.

[121] Palabras de Idomeneo a Néstor, dichas del médico Macaón en *Il.* XI 514.



Manda, pues, lo que quieras.

—Escucha, entonces —dijo Erixímaco—. Antes de que tú entraras habíamos decidido que cada uno debía pronunciar por turno, de izquierda a derecha, un discurso sobre c
Eros lo más bello que pudiera y hacer su encomio. Todos los demás hemos hablado ya. Pero puesto que tú no has hablado y ya has bebido, es justo que hables y, una vez que hayas hablado, ordenes a Sócrates lo que quieras, y éste al de la derecha y así los demás.

—Dices bien, Erixímaco —dijo Alcibiades—, pero comparar el discurso de un hombre bebido con los discursos de hombres serenos no sería equitativo. Además, bienaventurado amigo, ¿te convence Sócrates en algo de lo que acaba de decir? ¿No sabes que es todo lo contrario de lo d
que decía? Efectivamente, si yo elogio en su presencia a algún otro, dios u hombre, que no sea él, no apartará de mí sus manos.

—¿No hablarás mejor? —dijo Sócrates.

—¡Por Poseidon! —exclamó Alcibiades—, no digas nada en contra, que yo no elogiaría a ningún otro estando tú presente.

—Pues bien, hazlo así —dijo Erixímaco—, si quieres. Elogia a Sócrates.

—¿Qué dices? —dijo Alcibiades. ¿Te parece bien, Erixímaco, que debo hacerlo? ¿Debo atacar a este hombre e
y vengarme delante de todos vosotros?

¡Eh, tú! —dijo Sócrates—, ¿qué tienes en la mente? ¿Elogiarme para ponerme en ridículo?, ¿o qué vas a hacer?

—Diré la verdad. Mira si me lo permites.

—Por supuesto —dijo Sócrates—, tratándose de la verdad, te permito y te invito a decirla.

—La diré inmediatamente —dijo Alcibiades—. Pero tú haz lo siguiente: si digo algo que no es verdad, interrúmpe-

me, si quieres, y di que estoy mintiendo, pues no falsearé
215a nada, al menos voluntariamente. Mas no te asombres si
cuento mis recuerdos de manera confusa, ya que no es na-
da fácil para un hombre en este estado enumerar con faci-
lidad y en orden tus rarezas.

A Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente
manera: por medio de imágenes [122]. Quizás él creerá que
es para provocar la risa, pero la imagen tendrá por objeto
la verdad, no la burla. Pues en mi opinión es lo más pare-
cido a esos silenos [123] existentes en los talleres de escultu-
b ra, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la
mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen
con estatuas de dioses en su interior. Y afirmo, además,
que se parece al sátiro Marsias [124]. Así, pues, que eres se-

[122] La ejemplificación por medio de comparaciones o imágenes es típica del humor griego (cf. ARISTÓFANES, *Av.* 801-808; *Avisp.* 1308-1313) y en Platón se relaciona con la doctrina de la imitación (cf., también, *Men.* 80a-c). Para el tema, véase A. DIÈS, *Autour de Platon*, París, 1927, pág. 594, y W. J. VERDENIUS, «Plato's Doctrine of Artistic Imitation», en VLASTOS (ed.), *Plato...*, págs. 259-273, esp. pág. 269.

[123] También JENOFONTE, *Banq.* IV 19, compara a Sócrates con silenos. Sileno es, unas veces, padre de los sátiros (como en *El Cíclope* de Eurípides) y, otras, una categoría más de sátiros. Sátiros y silenos pertenecen al séquito de Dioniso; los primeros son deidades peloponésicas y los segundos jónicas. Por influencia del drama satírico llegaron a ser prácticamente idénticas. Es posible que los artistas de la Atenas del s. v a. C. adornasen sus talleres con grandes cajas en forma de silenos en las que guardaban sus más bellas estatuas, aunque no tenemos otras referencias a esta costumbre.

[124] HERÓDOTO, VII 26, 3, llama a Marsias sileno, y la denominación aquí de sátiro se debe a lo que hemos dicho en la nota anterior. Marsias es una figura legendaria que quiso competir en música con Apolo y fue desollado por éste. El mito de Marsias (que Heródoto cuenta en el pasaje arriba mencionado) parece reflejar el antagonismo entre la cítara, aristo-



mejante a éstos, al menos en la forma, Sócrates, ni tú mis-
mo podrás discutirlo, pero que también te pareces en lo
demás, escúchalo a continuación. Eres un lujurioso [125].
¿O no? Si no estás de acuerdo, presentaré testigos. Pero,
¿que no eres flautista? Por supuesto, y mucho más ex-
traordinario que Marsias. Éste, en efecto, encantaba a los
hombres mediante instrumentos con el poder de su boca
y aún hoy encanta al que interprete con la flauta sus meló- c
dias —pues las que interpretaba Olimpo [126] digo que son
de Marsias, su maestro—. En todo caso, sus melodías, ya
las interprete un buen flautista o una flautista mediocre,
son las únicas que hacen que uno quede poseso y revelan,
por ser divinas, quiénes necesitan de los dioses y de los
ritos de iniciación. Mas tú te diferencias de él sólo en que
sin instrumentos, con tus meras palabras, haces lo mismo.
De hecho, cuando nosotros oímos a algún otro, aunque d
sea muy buen orador, pronunciar otros discursos, a ningu-
no nos importa, por así decir, nada. Pero cuando se te
oye a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque sea
muy torpe el que las pronuncie, ya se trate de mujer,
hombre o joven quien las escucha, quedamos pasmados

crática, representada por Apolo, y la flauta, popular, de procedencia asiática, representada por Marsias. El mítico certamen entre Apolo y Marsias aparece en las pinturas de los vasos griegos desde el 435 a. C.

[125] Hemos traducido así el término griego *hybristés* para guardar la relación que Alcibiades establece aquí entre Sócrates y los sátiros-silenos, cuya *hýbris* más frecuente era, como se sabe, el asalto sexual. Aplicado a Sócrates es irónico, ya que, como se demostrará luego, la *hýbris* de Sócrates era distinta (cf. M. GAGARIN, «SOCRATES's *hýbris* and Alcibiades' failure», *Phoenix* 31 [1977], 22-37).

[126] Al igual que Marsias, tampoco Olimpo es una figura histórica (en *Leyes* 677d y en *Ión* 533b aparece entre personajes míticos). En época clásica se tocaban, en determinadas fiestas, ciertas composiciones muy antiguas que pasaban por ser suyas.

y posesos. Yo, al menos, señores, si no fuera porque iba
a parecer que estoy totalmente borracho, os diría bajo ju-
ramento qué impresiones me han causado personalmente
sus palabras y todavía ahora me causan. Efectivamente,
cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el
de los poseídos por la música de los coribantes [127], las lá-
e grimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que
también a otros muchos les ocurre lo mismo. En cambio, al
oír a Pericles [128] y a otros buenos oradores, si bien pensaba
que hablaban elocuentemente, no me ocurría, sin embar-
go, nada semejante, ni se alborotaba mi alma, ni se irrita-
ba en la idea de que vivía como esclavo, mientras que por
culpa de este Marsias, aquí presente, muchas veces me he
216a encontrado, precisamente, en un estado tal que me parecía
que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy.
Y esto, Sócrates, no dirás que no es verdad. Incluso toda-
vía ahora soy plenamente consciente de que si quisiera pres-
tarle oído no resistiría, sino que me pasaría lo mismo,
pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto
de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me
ocupo de los asuntos de los atenienses. A la fuerza,

[127] Los coribantes eran un grupo mítico de sacerdotes asociado al culto de la diosa frigia Cibeles. El rasgo más llamativo de su culto era la música de tambor y flauta ejecutada con acompañamiento de danzas con la que se entraba en un estado de trance místico, de propiedades curativas, en el que se creía oír directamente la voz de la diosa (cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980, págs. 83-85). Alcibiades sugiere que él también cree escuchar una voz divina cuando oye hablar a Sócrates.

[128] En la comedia *Demos* de Éupolis, escrita unos 17 años después de la muerte de Pericles, se hablaba de la incuestionable superioridad en la oratoria de este gran estadista ateniense (cf. *fr.* 94 K.). Para la relación de algunas expresiones usadas aquí por Alcibiades con este fragmento, cf. Vicaire, *Platon...*, págs. 183-4.



pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de
las sirenas [129], para no envejecer sentado aquí a su lado.
Sólo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que b
no se creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien.
Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfecta-
mente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer
lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado,
me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud.
Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que
le veo me avergüenzo de lo que he reconocido. Y muchas c
veces vería con agrado que ya no viviera entre los hom-
bres, pero si esto sucediera, bien sé que me dolería mucho
más, de modo que no sé cómo tratar con este hombre.

Tal es, pues, lo que yo y otros muchos hemos experi-
mentado por las melodías de flauta de este sátiro. Pero
oídme todavía cuán semejante es en otros aspectos a aque-
llos con quienes le comparé y qué extraordinario poder tie-
ne, pues tened por cierto que ninguno de vosotros le conoce.
Pero yo os lo describiré, puesto que he empezado. Veis, d
en efecto, que Sócrates está en disposición amorosa con
los jóvenes bellos, que siempre está en torno suyo y se
queda extasiado, y que, por otra parte, ignora todo y nada
sabe, al menos por su apariencia. ¿No es esto propio de
sileno? Totalmente, pues de ello está revestido por fuera,
como un sileno esculpido, mas por dentro, una vez abierto,
¿de cuántas templanzas, compañeros de bebida, creéis que
está lleno? Sabed que no le importa nada si alguien es be-
llo, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar,
ni si es rico, ni si tiene algún otro privilegio de los celebra- e
dos por la multitud. Por el contrario, considera que todas

[129] Las personas que oían la música de las Sirenas permanecían con ellas y morían (cf. Homero, *Od.* XII 37-54 y 154-200).

estas posesiones no valen nada y que nosotros no somos nada, os lo aseguro. Pasa toda su vida ironizando [130] y bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que Sócrates
217a mandara. Y creyendo que estaba seriamente interesado por mi belleza pensé que era un encuentro feliz y que mi buena suerte era extraordinaria, en la idea de que me era posible, si complacía a Sócrates, oír todo cuanto él sabía. ¡Cuán tremendamente orgulloso, en efecto, estaba yo de mi belleza! Reflexionando, pues, sobre esto, aunque hasta entonces no solía estar solo con él sin acompañante, en esta ocasión, sin embargo, lo despedí y me quedé solo en su com-
b pañía. Preciso es ante vosotros decir toda la verdad [131]; así, pues, prestad atención y, si miento, Sócrates, refútame. Me quedé, en efecto, señores, a solas con él y creí que al punto iba a decirme las cosas que en la soledad un amante diría a su amado; y estaba contento. Pero no sucedió absolutamente nada de esto, sino que tras dialogar conmigo como solía y pasar el día en mi compañía, se fue y me dejó. A continuación le invité a hacer gimnasia conmigo, y hacía gimnasia con él en la idea de que así iba
c a conseguir algo [132]. Hizo gimnasia, en efecto, y luchó conmigo muchas veces sin que nadie estuviera presente. Y ¿qué debo decir? Pues que no logré nada. Puesto que de esta manera no alcanzaba en absoluto mi objetivo, me pareció que había que atacar a este hombre por la fuerza y no desistir, una vez que había puesto manos a la obra, sino que debía saber definitivamente cuál era la situación. Le invito, pues, a cenar conmigo, simplemente como un amante que tiende una trampa a su amado. Ni siquiera esto me lo aceptó al punto, pero de todos modos con el tiempo se dejó persuadir. Cuando vino por primera vez, nada más d
cenar quería marcharse y yo, por vergüenza, le dejé ir en esta ocasión. Pero volví a tenderle la misma trampa y, después de cenar, mantuve la conversación hasta entrada la noche, y cuando quiso marcharse, alegando que era tarde, le forcé a quedarse. Se echó, pues, a descansar en el lecho contiguo al mío, en el que precisamente había cenado, y ningún otro dormía en la habitación salvo nosotros. Hasta esta parte de mi relato, en efecto, la cosa podría estar bien e
y contarse ante cualquiera, pero lo que sigue no me lo oiríais decir si, en primer lugar, según el dicho, el vino, sin niños y con niños [133], no fuera veraz y, en segundo lugar, porque me parece injusto no manifestar una muy brillante acción de Sócrates, cuando uno se ha embarcado a hacer su elogio. Además, también a mí me sucede lo que le pasa a quien ha sufrido una mordedura de víbora, pues dicen

[130] La ironía constituye uno de los rasgos más dominantes de la personalidad de Sócrates, y este pasaje en boca de Alcibiades es uno de los más ilustrativos al respecto (cf., también, 218d). Sobre el tema, véase LABORDERIE, *Le dialogue...*, págs. 423-442.

[131] Se ha pensado que esta exposición detallada de la relación Alcibiades-Sócrates, de la que tanto se hablaba, es para exculpar a Sócrates (cf. TOVAR, *Vida de Sócrates...*, págs. 97-98 y 289-290).

[132] El gimnasio y la palestra ofrecían muchas oportunidades de ver desnudos a los jóvenes y funcionaban como centros sociales en los que era posible establecer algún contacto (cf. PLATÓN, *Cárm.* 154a-c; *Eutid.* 273a; *Lis.* 206e). Sobre este aspecto, véase J. OEHLER, «Gymnasium», en *RE*, XVII (1912), cols. 2003-2026, y DOVER, *Greek Homosexuality...*, pág. 54, n. 30.

[133] Existían, al parecer, dos formas de este proverbio: *oînos kaì alḗtheia* «vino y verdad» y *oînos kaì paîdes alētheîs* «el vino y los niños dicen la verdad». En las palabras de Alcibiades hay una mezcla de ambas formas.

que el que ha experimentado esto alguna vez no quiere decir cómo fue a nadie, excepto a los que han sido mordidos también, en la idea de que sólo ellos comprenderán y perdonarán, si se atrevió a hacer y decir cualquier cosa
218a bajo los efectos del dolor. Yo, pues, mordido por algo más doloroso y en la parte más dolorosa de las que uno podría ser mordido —pues es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven no mal dotada por naturaleza y la obligan a hacer y decir cualquier cosa— y viendo, por otra parte, a los Fedros, Agatones, Erixímacos, Pausanias, Aristodemos y
b Aristófanes —¿y qué necesidad hay de mencionar al propio Sócrates y a todos los demás?; pues todos habéis participado de la locura y frenesí del filósofo— ...por eso precisamente todos me vais a escuchar, ya que me perdonaréis por lo que entonces hice y por lo que ahora digo. En cambio, los criados y cualquier otro que sea profano y vulgar, poned ante vuestras orejas puertas muy grandes [134].

c Pues bien, señores, cuando se hubo apagado la lámpara y los esclavos estaban fuera, me pareció que no debía andarme por las ramas ante él, sino decirle libremente lo que pensaba. Entonces le sacudí y le dije:

—Sócrates, ¿estás durmiendo?

—En absoluto —dijo él.

—¿Sabes lo que he decidido?

—¿Qué exactamente?, —dijo.

—Creo —dije yo— que tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto como en cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis amigos. Para mí, en efecto, nada es más importante que el que yo llegue d
a ser lo mejor posible y creo que en esto ninguno puede serme colaborador más eficaz que tú. En consecuencia, yo me avergonzaría mucho más ante los sensatos por no complacer a un hombre tal, que ante la multitud de insensatos por haberlo hecho.

[134] Referencia a un verso órfico que proclamaba la ley del silencio obligatorio a los profanos o no iniciados (cf. G. Hermann, *Orphica*, Leipzig, 1805 [reimp., Hildesheim, 1971], pág. 447).



Cuando Sócrates oyó esto, muy irónicamente, según su estilo tan característico y usual, dijo:

—Querido Alcibiades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belle- e
za irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar «oro por bronce» [135]. Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido 219a
que no soy nada. La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza [136] a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso.

Y yo, al oírle, dije:

—En lo que a mí se refiere, ésos son mis sentimientos y no se ha dicho nada de distinta manera a como pienso.

[135] Alusión al conocido intercambio de armas de *Il.* VI 232-6, donde Glauco permuta sus armas de oro por las de bronce de Diomedes.

[136] Para la elección de *árchētai* en lugar de *epicheírēi*, cf. H. Reinhan, «Plato, *Symposium* 219a 2-4», *CR* 19 (1969), 270.

Siendo ello así, delibera tú mismo lo que consideres mejor para ti y para mí.

—En esto, ciertamente, tienes razón —dijo—. En el futuro, pues, deliberaremos y haremos lo que a los dos nos
b parezca lo mejor en éstas y en las otras cosas.

Después de oír y decir esto y tras haber disparado, por así decir, mis dardos, yo pensé, en efecto, que lo había herido. Me levanté, pues, sin dejarle decir ya nada, lo envolví con mi manto —pues era invierno—, me eché debajo del viejo capote de ese viejo hombre, aquí presente, y ciñendo con mis brazos a este ser verdaderamente divino y
c maravilloso estuve así tendido toda la noche. En esto tampoco, Sócrates, dirás que miento. Pero, a pesar de hacer yo todo eso, él salió completamente victorioso, me despreció, se burló de mi belleza y me afrentó; y eso que en este tema, al menos, creía yo que era algo, ¡oh jueces! —pues jueces sois de la arrogancia de Sócrates—. Así, pues, sabed bien, por los dioses y por las diosas, que me levanté
d después de haber dormido con Sócrates no de otra manera que si me hubiera acostado con mi padre o mi hermano mayor.

Después de esto, ¿qué sentimientos creéis que tenía yo, pensando, por un lado, que había sido despreciado, y admirando, por otro, la naturaleza de este hombre, su templanza y su valentía, ya que en prudencia y firmeza había tropezado con un hombre tal como yo no hubiera pensado que iba a encontrar jamás? De modo que ni tenía por qué irritarme y privarme de su compañía, ni encontraba la manera de cómo podría conquistármelo. Pues sabía bien que en cuanto al dinero era por todos lados mucho más invul-
e nerable que Ayante al hierro [137], mientras que con lo único que pensaba que iba a ser conquistado se me había escapado. Así, pues, estaba desconcertado y deambulaba de acá para allá esclavizado por este hombre como ninguno lo había sido por nadie. Todas estas cosas, en efecto, me habían sucedido antes; mas luego hicimos juntos la expedición contra Potidea [138] y allí éramos compañeros de mesa. Pues bien, en primer lugar, en las fatigas era superior no sólo a mí, sino también a todos los demás. Cada vez que nos veíamos obligados a no comer por estar aislados en algún lugar, como suele ocurrir en campaña, los demás no eran nada en cuanto a resistencia. En cambio, en las comidas abundantes sólo él era capaz de disfrutar, y espe- 220a
cialmente en beber, aunque no quería, cuando era obligado a hacerlo vencía a todos; y lo que es más asombroso [139] de todo: ningún hombre ha visto jamás a Sócrates borracho. De esto, en efecto, me parece que pronto tendréis la prueba. Por otra parte, en relación con los rigores del invierno —pues los inviernos allí son terribles—, hizo siempre cosas dignas de admiración, pero especialmente en una ocasión en que hubo la más terrible helada y mientras to-

[137] El tema de la invulnerabilidad de Ayante es posthomérico; no se debía a nada sobrenatural, sino a su enorme escudo y a la piel de león que cubría su cuerpo (cf. PÍNDARO, *Íst.* VI 47 ss., y SÓFOCLES, *Áy.* 575-6).

[138] Potidea, en la península calcídica, era colonia de Corinto y pertenecía a la confederación ateniense, de la que se subleva en el 432 a. C., constituyendo, por así decir, el primer acto de la Guerra del Peloponeso. Atenas envió allí un ejército de unos 3.000 hoplitas, entre los que se encontraba Sócrates, y se puso sitio a la ciudad que duró hasta el 430 a. C., fecha de su capitulación (cf., sobre estos hechos, TUCÍDIDES, I 56-65, y II 70). En PLATÓN, *Cárm.* 153a-c, vemos a Sócrates al regreso de esta campaña (cf., sobre la misma, TOVAR, *Vida de Sócrates...*, páginas 103-105).

[139] Sobre los aspectos asombrosos de Sócrates, véase A. ANDRÉS ROIG, «Sobre el asombro en los diálogos platónicos», en *Actas del Primer Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Mendoza, 1972, págs. 241-256.

b dos, o no salían del interior de sus tiendas o, si salía alguno, iban vestidos con las prendas más raras, con los pies calzados y envueltos con fieltro y pieles de cordero, él, en cambio, en estas circunstancias, salió con el mismo manto que solía llevar siempre y marchaba descalzo sobre el hielo con más soltura que los demás calzados, y los soldados le miraban de reojo creyendo que los desafiaba.
c Esto, ciertamente, fue así;

*pero qué hizo de nuevo y soportó el animoso varón* [140]

allí, en cierta ocasión, durante la campaña, es digno de oírse. En efecto, habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y puesto que no le encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando. Era ya mediodía y los hombres se habían percatado y, asombrados, se decían unos a otros:

—Sócrates está de pie desde el amanecer meditando algo.

Finalmente, cuando llegó la tarde, unos jonios, después de cenar —y como era entonces verano—, sacaron fuera
d sus petates, y a la vez que dormían al fresco le observaban por ver si también durante la noche seguía estando de pie. Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol. Luego, tras hacer su plegaria al sol [141], dejó el lugar y

[140] Verso tomado de la *Odisea* IV 242 y 271, dicho en una ocasión (242) por Helena y en otra (271) por Menelao a propósito de Ulises.

[141] Las devociones e ideas religiosas de Sócrates se apartan de la religión tradicional. En JENOFONTE, *Banqu.* 8, 1 ss., lo encontramos haciendo una oración al dios Eros. La adoración que hace aquí del sol se enmarca dentro de la práctica popular, que testimonian HESÍODO, *Trab.* 338 ss., y ARISTÓFANES, *Plut.* 771, de hacer sacrificios y súplicas a la salida y puesta del sol. Según E. R. DODDS, «Plato and the irrational Soul», en VLASTOS (ed.), *Plato...*, págs. 206-229, esp. pág. 224 y n. 70, la gran novedad de la reforma religiosa proyectada por Platón está en el énfasis que puso en el culto a cuerpos celestes como el sol, la luna y las estrellas, cuyos antecedentes, al menos para el sol, deben buscarse en el pensamiento y prácticas pitagóricas (cf., también, TOVAR, *Vida de Sócrates...*, pág. 145 y sigs.).



se fue. Y ahora, si queréis, veamos su comportamiento en las batallas, pues es justo concederle también este tributo. Efectivamente, cuando tuvo lugar la batalla por la que los generales me concedieron también a mí el premio al valor, ningún otro hombre me salvó sino éste, que no quería abandonarme herido y así salvó a la vez mis armas y a mí mismo [142]. Y yo, Sócrates, también entonces pedía a los e
generales que te concedieran a ti el premio, y esto ni me lo reprocharás ni dirás que miento. Pero como los generales reparasen en mi reputación y quisieran darme el premio a mí, tú mismo estuviste más resuelto que ellos a que lo recibiera yo y no tú. Todavía en otra ocasión, señores, valió la pena contemplar a Sócrates, cuando el ejército huía de Delión [143] en retirada. Se daba la circunstancia de que 221a
yo estaba como jinete y él con la armadura de hoplita. Dispersados ya nuestros hombres, él y Laques [144] se retiraban juntos. Entonces yo me tropiezo casualmente con ellos y, en cuanto los veo, les exhorto a tener ánimo, diciéndoles que

[142] Esta batalla tuvo lugar en la campaña de Potidea, justo antes del asedio, en el verano del 432 a. C.

[143] La batalla de Delión, comarca situada al SE. de Beocia, en el 424 a. C., fue la más sangrienta de la Guerra del Peloponeso (cf. TUCÍDIDES, IV 89-101). Unos ocho mil atenienses al mando de Hipócrates fueron derrotados y dispersados por los tebanos comandados por Pagondas.

[144] General ateniense entre el 427 y 425 a. C. y en el 418 a. C., fecha en que muere en la batalla de Mantinea. En el diálogo platónico que lleva su nombre (181b), Laques admira el comportamiento de Sócrates en esta batalla y afirma que si todos hubieran combatido como él no la hubieran perdido (cf. TOVAR, *Vida de Sócrates...*, págs. 103-105).

no los abandonaría. En esta ocasión, precisamente, pude contemplar a Sócrates mejor que en Potidea, pues por estar a caballo yo tenía menos miedo. En primer lugar, ¡cuán-
b lo aventajaba a Laques en dominio de sí mismo! En segundo lugar, me parecía, Aristófanes, por citar tu propia expresión, que también allí como aquí marchaba «pavoneándose y girando los ojos de lado a lado» [145], observando tranquilamente a amigos y enemigos y haciendo ver a todo el mundo, incluso desde muy lejos, que si alguno tocaba a este hombre, se defendería muy enérgicamente. Por esto se retiraban seguros él y su compañero, pues, por lo general, a los que tienen tal disposición en la guerra ni
c siquiera los tocan y sólo persiguen a los que huyen en desorden.

Es cierto que en otras muchas y admirables cosas podría uno elogiar a Sócrates. Sin embargo, si bien a propósito de sus otras actividades tal vez podría decirse lo mismo de otra persona, el no ser semejante a ningún hombre, ni de los antiguos, ni de los actuales, en cambio, es digno de total admiración. Como fue Aquiles, en efecto, se podría comparar a Brásidas [146] y a otros, y, a su vez, como Pericles a Néstor y a Antenor [147] —y hay también otros—; y de la misma manera se podría comparar también a los
d demás. Pero como es este hombre, aquí presente, en origi-

[145] Adaptación del verso aristofánico de *Nubes* 362. Se trata del único pasaje de Platón en el que se recoge una cita de Aristófanes (cf. VICAIRE, *Platon...*, pág. 187).

[146] El más famoso general espartano en la primera parte de la Guerra del Peloponeso, extraordinario por su habilidad, energía y valor, que murió combatiendo en Anfípolis en el 422 a. C. (cf. TUCÍDIDES, V 10, 8-11).

[147] Néstor y Antenor son famosos héroes del lado griego y troyano, respectivamente, ilustres por su sabiduría, prudencia y elocuencia (cf. HOMERO, *Il.* I 248 y III 148-151).



nalidad, tanto él personalmente como sus discursos, ni siquiera remotamente se encontrará alguno, por más que se le busque, ni entre los de ahora, ni entre los antiguos, a menos tal vez que se le compare, a él y a sus discursos, con los que he dicho: no con ningún hombre, sino con los silenos y sátiros.

Porque, efectivamente, y esto lo omití al principio, también sus discursos son muy semejantes a los silenos que se abren. Pues si uno se decidiera a oír los discursos de Sócrates, al principio podrían parecer totalmente ridículos. e
¡Tales son las palabras y expresiones con que están revestidos por fuera, la piel, por así decir, de un sátiro insolente! Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores [148], y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras, de suerte que todo hombre inexperto y estúpido se burlaría de sus discursos. Pero si uno los 222a
ve cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará, en primer lugar, que son los únicos discursos que tienen sentido por dentro; en segundo lugar, que son los más divinos, que tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y que abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno [149].

Esto es, señores, lo que yo elogio en Sócrates, y mezclando a la vez lo que le reprocho os he referido las ofen-

[148] Un reproche parecido sobre este modo de expresión socrática lo hace Calicles en *Gorg.* 490 c-d.

[149] La belleza interior de la que aquí habla Alcibíades y su comparación con los silenos del principio de su discurso recuerdan un poco el final del *Fedro* (279b-c), donde Platón pone en boca de Sócrates el único ejemplo de oración precisamente en honor de la belleza interna, y se la considera como modelo de oración del filósofo (cf. JAEGER, *Paideia...*, página 587).

sas que me hizo. Sin embargo, no las ha hecho sólo a mí,
b sino también a Cármides, el hijo de Glaucón, a Eutidemo[150], el hijo de Diocles, y a muchísimos otros, a quienes él engaña entregándose como amante, mientras que luego resulta, más bien, amado en lugar de amante. Lo cual también a ti te digo, Agatón, para que no te dejes engañar por este hombre, sino que, instruido por nuestra experiencia, tengas precaución y no aprendas, según el refrán, como un necio, por experiencia propia[151].

c Al decir esto Alcibiades, se produjo una risa general por su franqueza, puesto que parecía estar enamorado todavía de Sócrates.

—Me parece, Alcibiades —dijo entonces Sócrates—, que estás sereno, pues de otro modo no hubieras intentando jamás, disfranzando tus intenciones tan ingeniosamente, ocultar la razón por la que has dicho todo eso y lo has colocado ostensiblemente como una consideración accesoria al final de tu discurso, como si no hubieras dicho todo
d para enemistarnos a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a ningún otro, y Agatón ser amado por ti y por nadie más. Pero no me has pasado desapercibido, sino que ese drama tuyo satírico y silénico está perfecta-

[150] Cármides era un joven de extraordinaria belleza, según podemos ver por el diálogo que lleva su nombre (cf. 154a-155e). Eutidemo, que no debe confundirse con el sofista al que se refiere el diálogo platónico del mismo nombre, era también bello según se desprende de JENOFONTE, *Mem.* I 2, 29 y 4, 2, 1.

[151] El tema de que el necio aprende padeciendo se encuentra formulado ya en HOMERO, *Il.* XVII 32, y en HESÍODO, *Trab.* 218, y constituye luego uno de los tópicos más constantes en la literatura griega posterior (Heródoto, Esquilo, Sófocles, etc.). Sobre la cuestión, véase la monografía de H. DÖRRIE, *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung pathein-mathein im griechischen Denken,* Wiesbaden, 1956.



mente claro. Así, pues, querido Agatón, que no gane nada con él y arréglatelas para que nadie nos enemiste a mí y a ti.

—En efecto, Sócrates —dijo Agatón—, puede que tengas razón. Y sospecho también que se sentó en medio de ti y de mí para mantenernos aparte. Pero no conseguirá e
nada, pues yo voy a sentarme junto a ti.

—Muy bien —dijo Sócrates—, siéntate aquí, junto a mí.

—¡Oh Zeus! —exclamó Alcibiades—, ¡cómo soy tratado una vez más por este hombre! Cree que tiene que ser superior a mí en todo. Pero, si no otra cosa, admirable hombre, permite, al menos, que Agatón se eche en medio de nosotros.

—Imposible —dijo Sócrates—, pues tú has hecho ya mi elogio y es preciso que yo a mi vez elogie al que está a mi derecha. Por tanto, si Agatón se sienta a continuación tuya, ¿no me elogiará de nuevo, en lugar de ser elogiado, más bien, por mí? Déjalo, pues, divino amigo, y no tengas celos del muchacho por ser elogiado por mí, ya que, por 223a
lo demás, tengo muchos deseos de encomiarlo.

—¡Bravo, bravo! —dijo Agatón—. Ahora, Alcibiades, no puedo de ningún modo permanecer aquí, sino que a la fuerza debo cambiar de sitio para ser elogiado por Sócrates.

—Esto es justamente, dijo Alcibiades, lo que suele ocurrir: siempre que Sócrates está presente, a ningún otro le es posible participar de la compañía de los jóvenes bellos. ¡Con qué facilidad ha encontrado ahora también una razón convincente para que éste se siente a su lado!

Entonces, Agatón se levantó para sentarse al lado de b
Sócrates, cuando de repente se presentó ante la puerta una gran cantidad de parrandistas y, encontrándola casualmente abierta porque alguien acababa de salir, marcharon directamente hasta ellos y se acomodaron. Todo se llenó de

ruido y, ya sin ningún orden, se vieron obligados a beber una gran cantidad de vino. Entonces Erixímaco, Fedro y algunos otros —dijo Aristodemo— se fueron y los dejaron, mientras que de él se apoderó el sueño y durmió
c mucho tiempo, al ser largas las noches, despertándose de día, cuando los gallos ya cantaban. Al abrir los ojos vio que de los demás, unos seguían durmiendo y otros se habían ido, mientras que Agatón, Aristófanes y Sócrates eran los únicos que todavía seguían despiertos y bebían de una gran copa de izquierda a derecha. Sócrates, naturalmente, conversaba con ellos. Aristodemo dijo que no se acordaba
d de la mayor parte de la conversación, pues no había asistido desde el principio y estaba un poco adormilado, pero que lo esencial era —dijo— que Sócrates les obligaba a
e reconocer que era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con arte es autor de tragedias lo es también de comedias [152]. Obligados, en efecto, a admitir esto y sin seguirle muy bien, daban cabezadas.

[152] Esta opinión, aquí, de Sócrates es muy distinta a la que da en *Ión* 531e-534e, y no ha sido desarrollada por Platón en ningún otro sitio. En el 416 a. C., no hubo en Atenas un autor que escribiera a la vez tragedia y comedia; ello ocurre únicamente en época helenística. Por esta razón se ha pensado que esta escena final del diálogo es extraña y, en cierta medida, incoherente. Es mérito, sobre todo, de G. Krüger el haber estudiado esta parte final del *Banquete* no como un mero epílogo, sino como parte esencial del diálogo (cf. su libro *Einsicht und Leidenschaft*, Francfort, 1973[4], esp. págs. 292-308). F. Rodríguez Adrados ha analizado este pasaje desde la perspectiva de la naturaleza del teatro y en relación con el problema general de la poética platónica (cf. su artículo «El *Banquete* platónico y la teoría del teatro», *Emérita* 37 [1969], 1-28). Para otras opiniones sobre este pasaje remitimos a los siguientes trabajos: H. Bacon, «Socrates Crowned», *VQR* 35 (1959), 415-430; L. Senzasono, «Un asserto di Platone (*Simposio* 223d)», *R. d. SF.* 28 (1975), 55-75; D. Clay, «The tragic...», págs. 238-261.



Primero se durmió Aristófanes y, luego, cuando ya era de día, Agatón. Entonces Sócrates, tras haberlos dormido, se levantó y se fue. Aristodemo, como solía, le siguió. Cuando Sócrates llegó al Liceo [153], se lavó, pasó el resto del día como de costumbre y, habiéndolo pasado así, al atardecer se fue a casa a descansar.

[153] Santuario de Apolo Liceo, situado al E. de Atenas, donde había también un gimnasio que, en *Eutifr.* 271a, vemos como lugar favorito de Sócrates y que se cita también en otros diálogos (cf. *Lis.* 203a; *Eutid.* 271a). Haciendo su vida usual después del banquete, Sócrates demuestra su inmunidad a los efectos del alcohol a la que había aludido Alcibíades en 220a (cf. Babut, «Peinture ..», págs. 27 y sigs.).

# FEDRO



# INTRODUCCIÓN

1. El *Fedro* ocupa un lugar preeminente en la obra platónica. La belleza de los mitos que en él se narran, la fuerza de sus imágenes han quedado plasmadas en páginas inolvidables. Un diálogo que nos habla, entre otras cosas, del pálido reflejo que es la escritura cuando pretende alentar la verdadera memoria, ha logrado, precisamente, a través de las letras, resistir al tiempo y al olvido. Probablemente, porque frente a aquella escritura que impulsa una memoria, surgida de «caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos» (275a), Platón, consecuente con su deseo, escribió palabras «portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal» (277a). Pero no es la única contradicción en esta obra maestra de la literatura filosófica. Un diálogo en el que se dice que «todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo se combinen las partes entre sí y con el todo» (264c), parece estar compuesto de diversos elementos difícilmente conjugables.

Ya uno de sus primeros comentaristas, el neoplatónico Hermias, se refería a las distintas opiniones sobre el «argu-

mento» del *Fedro* en el que no estaba claro si era del «amor» o de la «retórica» de lo que fundamentalmente hablaba (8, 21 ss.). El mismo aliento poético que inspira a muchas de sus páginas, le parecía a Dicearco, el discípulo de Aristóteles, como un entorpecimiento para la ligereza y claridad del diálogo (Diógenes Laercio, III 38) [1].

Por lo que se refiere al lugar que ocupa en la cronología platónica, es el *Fedro* el que ha experimentado las más fuertes dislocaciones. «Dicen que la primera obra que escribió fué el *Fedro*», cuenta también Diógenes Laercio (III 38). Tal vez el adjetivo «juvenil» (*meirakiódes*) [2] que transmite, en el mismo pasaje, Diógenes, a propósito del «problema» que aborda el *Fedro*, podría haber llevado a Schleiermacher a defender, ya en el siglo XIX, la tesis de que era, efectivamente, el *Fedro*, si no el primero, uno de los primeros escritos de Platón en el que se hacía una especie de programa de lo que iba a desarrollarse posteriormente [3]. Cuesta trabajo pensar que tan eminente conocedor de Platón hubiera podido sostener semejante tesis; pero ello es prueba de los cambios en los paradigmas hermenéuticos que condicionan la historiografía filosófica.

La investigación reciente sitúa hoy al *Fedro* en el grupo de diálogos que constituyen lo que podría llamarse la época de madurez de Platón, integrada también por el *Fedón*, el *Banquete* y la *República* (libros II-X). Por lo que respecta a la ordenación de estos diálogos entre sí, parece que el *Fedro* es el último de ellos y estaría inmediatamente precedido por la *República*, que, al menos en su libro IV, constituye un claro precedente, en su tripartición del alma, de lo que se expone en el *Fedro* [4]. Aceptando esta ordenación, se deduce que la fecha en la que se escribió el diálogo debió de ser en torno al año 370 a. C., antes del segundo viaje de Platón a Sicilia.

Aunque sea un problema de relativo interés, han surgido discrepancias por lo que se refiere a la época en la que transcurre la conversación entre Fedro y Sócrates. El año 410, fijado por L. Parmentier, parece que es difícilmente sostenible. Sin embargo, si no se quiere aceptar la idea de que el *Fedro* no tiene relación alguna con la historia, podría afirmarse que el diálogo tuvo lugar antes de la muerte de Polemarco en el año 403.

2. El personaje que da nombre al diálogo sí es un personaje histórico. Era hijo del ateniense Pítocles, amigo de Demóstenes y, posteriormente, de Esquines. Fedro aparece también en el *Protágoras* (315c) rodeando al sofista Hipias que disertaba sobre los meteoros. En el *Banquete*, es Fedro el primero que iniciará su discurso sobre Eros (178a-180b). Robin ha hecho un retrato psicológico del in-

[1] En los extensos prólogos de L. Robin y de L. Gil a sus ediciones mencionadas en la «Nota sobre el texto», puede encontrarse información abundante sobre los problemas históricos y filológicos del *Fedro*, así como en el del comentario también allí citado de R. Hackforth. Mas breve, pero valioso, es el prólogo *(ibid. cit.)* al comentario de G. J. De Vries.

[2] Cf. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, vol. I, Darmstadt, 1958[5], págs. 69-70.

[3] Fr. Schleiermacher, *Platons Werke*, vol. I, 1, Berlín, 1855[3], páginas 47 sigs.

[4] Sobre la cronología pueden verse, A. E. Taylor, *Plato. The man and his work*, Londres, 1963 (1.ª ed., 1926), págs. 299-300; P. Friedländer, *Platon*, vol. III: *Die platonische Schriften, zweite und dritte Periode*, Berlín, 1975[3], nn. de las págs. 465-466; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the man and his dialogues: earlier Period*, Cambridge University Press, 1975, págs. 396-397; O. Regenbogen, «Bemerkungen zur Deutung des platonischen *Phaidros*», en *Kleine Schriften*, Munich, 1961, págs. 260-262.

terlocutor de Sócrates, con los datos que los diálogos ofrecen. Este retrato, que no tiene mayor interés para la interpretación del diálogo, ofrece, sin embargo, algunos rasgos de la vida cotidiana de estos «intelectuales» atenienses.

Si, efectivamente, el *Fedro* está, como sus mitos, por encima de toda historia, su localización parece suficientemente probada. Wilamowitz [5] se refiere a un trabajo de Rodenwald en el que se establece la topografía platónica. También Robin [6] describe el camino hasta el plátano, a orillas del Iliso, bajo cuya sombra sonora por el canto de las cigarras, va a tener lugar el diálogo. Cornford [7] alude a lo inusitado de este escenario en los diálogo de Platón. Sócrates, obsesionado por el conocimiento de sí mismo se entusiasma, de pronto, al llegar a donde Fedro le conduce. «Hermoso rincón, con este plátano tan frondoso y elevado... Bajo el platano mana también una fuente deliciosa, de fresquísima agua, como me lo están atestiguando los pies... Sabe a verano, además, este sonoro coro de cigarras» (230b-c). La naturaleza entra en el diálogo, y el arrebato místico, preparado por las alusiones mitológicas, va a irrumpir en él.

Lo que Sócrates expone en su segundo discurso, sobre el amor y los dioses, despertará la admiración de Fedro (257c). La naturaleza acompaña este arrebato lírico de Sócrates que habla a cara descubierta, y no con la cabeza tapada como en su primer discurso. Pero, ya en la primera intervención socrática, hay una interrupción: «Querido Fedro, ¿no tienes la impresión, como yo mismo la tengo, de que he experimentado una especie de transporte divino?» (238c). Y Fedro contesta que, efectivamente, parece como si el río del lenguaje le hubiese arrastrado. Ese río del lenguaje que, al final del diálogo, planteará la más fuerte oposición entre la vida y las palabras, entre la voz y la letra.

[5] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlín, 1959[5], pág. 359.

[6] Robin, págs. X-XII del prólogo a la ed. cit. en «Nota sobre el texto».

[7] F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Gloucester, Mass., 1971 (1.ª ed., 1952), págs. 66-67.



3. Según se ha repetido insistentemente, es difícil determinar cuál es el tema sobre el que se organiza el diálogo. Sin embargo, aunque en la mayoría de los escritos platónicos tal vez pueda verse, con claridad, el hilo argumental de la discusión, en un diálogo vivo, esta posible «ruptura de sistema» es coherente con el discurrir de lo que se habla. Por tanto, el insistir en el supuesto desorden del *Fedro* implica presuponer un sistematismo absolutamente inadecuado, no sólo con los diálogos de Platón, sino con toda la literatura antigua.

Dos partes estructuran el desarrollo del diálogo. La primera de ellas llega hasta el final del segundo discurso de Sócrates (257b), y está compuesta, principalmente, de tres monólogos que constituyen el discurso de Lisias, que Fedro reproduce, y los dos discursos de Sócrates. El resto, algo menos de la mitad, es ya una conversación, entre Fedro y Sócrates, a propósito de la retórica, de sus ventajas e inconvenientes, que concluye con un nuevo monólogo; aquel en el que Sócrates cuenta el mito de Theuth y Thamus y con el que expresa la imposibilidad de que las letras puedan recoger la memoria y reflejar la vida. Esta división, meramente formal del diálogo, está recorrida por una preocupación: la de mostrar las distintas fuerzas que presionan en la comunicación verbal, en la adecuada inteligencia entre los hombres.

4. Esta división formal del diálogo, deja aparecer la doble estructura de sus contenidos. El primero de ellos se expresaría, en una reflexión sobre Eros, sobre el Amor. El segundo se concentra, principalmente, en la retórica, en la capacidad que el lenguaje tiene para «persuadir» a los hombres. Pero el problema del Amor se manifiesta en el diálogo desde distintas perspectivas.

Por un lado, la perspectiva de Lisias. Fedro, que lleva bajo el manto un escrito de Lisias, lee a Sócrates la composición del famoso maestro de retórica. Pero el que, precisamente, sea de Lisias o atribuido a Lisias por Platón, hace que, ya en este primer tema del diálogo, esté presente el problema mismo de la retórica. Es un conocido «logógrafo» el que ha escrito su teoría del amor que, por boca de Fedro, llega hasta Sócrates. Es un escrito que, como al final dira Sócrates, necesita de alguien que le ayude a sostenerse, porque, hecho de letras, no puede defenderse a sí mismo (275e).

La indefensión del discurso de Lisias, se debe quizás a que aquello que dice del Amor no tiene el fundamento ni el saber que Sócrates requiere para que un escrito pueda sostenerse por sí mismo. «Mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee, en el grado más alto posible para el hombre» (276e-277a).

El escrito de Lisias plantea un problema de «economía» amorosa. Se debe preferir la relación con alguien que no esté enamorado, que con alguien que lo esté. Por supuesto, el problema emerge de la peculiar permisividad de que gozó en Atenas la «pederastia». Las razones de esta permisividad se encuentran fundadas a lo largo de la historia griega, desde los poemas homéricos. La misma naturalidad con la que Lisias habla de estos «amantes» muestra, claramente, el mundo «afectivo» tan radicalmente opuesto a nuestras estructuras éticas. Pero con independencia de este horizonte cultural, asumido y prácticamente «naturalizado» entre los atenienses de la época en la que el diálogo transcurre, el complicado discurso de Lisias pone de manifiesto la tesis de la «utilidad» de la relación afectiva que después analizará Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* (VIII 1157a sigs.).



La reducción a este planteamiento utilitario que habría podido tener una cierta aceptación como defensa de la *sōphrosýnē*, aparece en el escrito de Lisias dentro de unos límites en los que no cabe ninguna teoría del amor, ningún análisis de ese dinamismo que conmueve una buena parte de la filosofía platónica. Sin embargo, ese temeroso planteamiento de la relación afectiva, en el angustioso espacio social que Lisias describe, expresa, a su vez, la retícula que tensa la realidad del *êthos,* y sobre la que también trabajará Aristóteles.

5. El primer discurso de Sócrates sigue, en cierto sentido, con esta estrategia amorosa iniciada por Lisias; pero algunas ideas de él anuncian ya abstractamente los presupuestos que sustentarán su segundo discurso. De todas formas, Sócrates parece consciente de que se mueve en la órbita de Lisias, y hablará «con la cabeza tapada, para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente al final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte» (237a). Este encu-

brimiento de su discurso parecido al ocultamiento que del de Lisias había hecho Fedro, al esconderlo bajo su manto, no impide, pues, que el arranque de esta oratoria encubierta sitúe sus palabras en un plano radicalmente distinto del de Lisias.

«Sólo hay una manera de empezar... Conviene saber de qué trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente nos equivocaremos. La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas» (237b-c). No se puede hablar, sin esa previa terapia a la que Sócrates alude. Esa mayoría que no sabe lo que son las cosas, se alimenta del mundo de la «opinión», como se dirá más adelante (248b). El arte de las palabras queda, así, dañado en su raíz. Cualquier «retórica» que con ella se construya no conduce sino a la apariencia «a los que se creen sabios sin serlo». Un intento de saber es aquel que impulsa a Sócrates a su primera y elemental definición del amor: «El Eros es un deseo» (237d).

Pero ello está sustentado en esos dos principios que hay en nosotros y que nos arrastran, «uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida que tiende a lo mejor» (*ibid.*). Por el impulso de estos dos principios, se moverán las alas del mito del auriga y los caballos. El enlace con el segundo discurso de Sócrates es evidente, y el pequeño mudo de Lisias ha quedado totalmente superado.

6. La interpretación del Eros y el mito en el que Sócrates describe, en su segunda intervención, la «historia» del amor constituye, como es sabido, una de las páginas maestras de Platón. Con la cabeza descubierta, habla ya Sócrates de una de las más intensas formas de delirio, el amoroso. El Eros no es esa encogida relación afectiva



que Lisias ha descrito, sino una forma de superación de los límites de la carne y el deseo, una salida a otro universo, en el que amar es «ver» y en el que desear es «entender». Por ello ese «poder natural del ala» que nos alza por encima de la *dóxa* nos lleva a la ciencia del ser, a «esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser» (247d). La teología y ontología expuestas por Platón van entrelazadas con uno de sus más espléndidos mitos en donde sus personajes son el alma y su destino, el amor, el mundo de las ideas, los símbolos que plasman, en sus dioses, los sueños de los hombres, las contradicciones entre el egoísmo y la entrega, entre la pasión y la razón. La tensión entre el cuerpo que pesa y el alma que aspira, corre paralelamente a esa «visión» que sigue viva a través del recuerdo (*anámnēsis*) de lo visto, y ese otro mundo que el lenguaje ha ido construyendo, en el que también aparece el eco de la realidad que, más allá de la curva de los cielos, lo es plenamente. Pero el lenguaje cuyas estructuras se articulan por medio de la *dóxa*, de la opinión, de lo que puede *ser*, y que, en principio, no es, precisa de una decidida terapia para alcanzar los senderos que llevan a la claridad de una comunicación sin falsa «retórica», sin manipulación de aquellos profesionales del lenguaje, cuyo principal objetivo consiste en la ofuscación.

De los muchos temas que se expresan o se aluden en la psicología celeste que Platón desarrolla, destaca su interpretación del «resplandor de la belleza». «Es la vista, en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente —porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase así a nuestra vista— y lo mismo pasaría con todo cuanto hay digno de amarse» (250d). La condición corpo-

ral constituye, pues, la frontera que mitiga la presencia directa de ese tipo de realidades «ideales» de las que participamos; pero que nunca nos pueden saturar. Entendemos siempre por el prisma del cuerpo. Los sentidos son las aberturas que nos enfrentan, en esa frontera imprecisa, a lo que siempre insuficientemente intuimos. Porque la inteligencia plena, la sabiduría suprema, nos cegaría. Seríamos arrastrados por ese torrente, al que ya nuestro cuerpo no podría dominar.

Entender, saber, en esa visión en que el objeto supremo se identifica con la «visión» perfecta, provocaría una desgarradura en nuestra condición carnal, en los modestos límites que señalan las inevitables «condiciones de posibilidad» de los hombres. Sólo la belleza se deja entrever, y, a través de sus destellos, empapa el cuerpo de nuevas formas de sensibilidad y enriquece el alma. La intuición platónica, toca, a pesar del ornato de sus metáforas, un problema real del conocimiento y del amor. El hombre, tal como analizará la filosofía kantiana, es ciudadano de dos mundos. Su ser, es un ser fronterizo; pero en esos límites del cuerpo y de su historia estamos siempre rozando el territorio de lo aún inexplorado, donde, precisamente, la posibilidad se transforma en realidad.

Por eso, la mente del filósofo es alada (251c). Las alas y la vista son formas que levantan y afinan la inercia y gravedad de la materia. El pensamiento filosófico descubre, en lo real, las conexiones que lo sustentan. Como la vista vislumbra la belleza en las cosas que la reflejan y crea una realidad hecha a medida de su deseo, cuando el Amor la alienta, así también el filósofo, que «ve más», es capaz de construir el sentido de sus «visiones», en esa síntesis de inteligencia, que no en vano se llamará, de acuerdo con su origen, *theoría*.





7. Por ello, la retórica, sobre la que se habla en la última parte del diálogo, constituye, en un plano distinto, una reflexión paralela a algunas de las intuiciones que se han señalado en los mitos que adornan el *Fedro*. El tránsito hacia esa parte del diálogo, en la que el lenguaje será su central argumento, se hace a través de un bello excurso, el mito de las cigarras. Descendientes de aquella raza de hombres que olvidaron su propio cuerpo por el sueño del conocimiento, las cigarras incitan, con su canto, a no cejar en la investigación. Ellas también establecen el puente entre el cuerpo y sus deseos de conocimiento, y dicen a las Musas, a Calíope y Urania, quiénes son «los que pasan la vida en la filosofía y honran su música» (259d). Hay que llegar, por tanto, al fondo del lenguaje, al conocimiento de la «persuasión» que tiene que ver con la Verdad y no sólo con su apariencia. Enredado en el proceso de la historia, el lenguaje puede servir también de instrumento para condicionarla y desorientarla: una retórica, o sea, un arte de las palabras que sólo cede a aquellas presiones de los hombres que se conforman a lo que «sin fundamento se les dice» porque es precisamente eso lo que quieren oír.

El impulso pedagógico de Platón es constante en su larga disquisición sobre la retórica, y en su crítica a aquellos rétores que no llegan a la filosofía, perdidos en el camino de lo «verosímil». «El arte de las palabras, compañero, que ofrezca el que ignora la verdad, y va siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo y burdo» (262c). El mundo de las cosas, más allá del lenguaje, tiene su posibilidad en el contraste. Al menos, «cuando alguien dice el nombre del hierro o de la plata, ¿no pensamos todos en lo mismo?», pero «¿qué pasa cuando se habla de justo y de injusto? ¿No anda cada uno por su lado, y disentimos unos de otros y hasta con nosotros

mismos?» (263a). Precisamente en este dominio de la sociedad y de la historia, en la que se alumbran conceptos y se alimentan significaciones, la retórica, o sea cualquier forma de arte que pueda manipular el lenguaje y, a través de él, el alma de sus oyentes, tergiversa lo real y aniquila el necesario dinamismo y libertad de la inteligencia: «Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo... Por cierto que a aquellos que son capeces de hacer esto... los llamo, por lo pronto, dialécticos» (266b). La dialéctica supone, a su vez, un conocimiento del alma del hombre, de la oportunidad o inoportunidad de determinados discursos, y no sólo un engarce, exclusivamente formal, de los elementos que lo componen. Así, de manos de la dialéctica, la retórica se convierte en el instrumento pedagógico que busca Platón.

8. Ningún otro mito expresa con mayor fuerza y originalidad la modernidad del pensamiento platónico que el mito de Theuth y Thamus con el que concluye el *Fedro*. En él se plantea el problema de la relación entre escritura y memoria, entre la vida de la voz, tras la que siempre hay un hombre que pueda dar cuenta de ella, de su sentido y justificación, y la indefensión de las letras en las que se transmite el lenguaje. Despues del análisis que Platón hace de la retórica, de la lectura del «escrito» de Lisias, de las brillantes descripciones de aquellas almas que «han visto» las ideas, que añoran la «llanura de la Verdad» y que alcanzarán la inmortalidad en ese «eterno movimiento» en cuyos ciclos viven, las letras que Theuth, el inventor, ofrece a Thamus como residuo firme para la memoria, parecen demasiado débiles para resistir el tiempo y medirse con los ritmos de la voz y la vida.



La reciente metodología gramatológica no ha llegado más lejos de lo que plantea Platón en su mito. Ha pretendido utilizar la esencial intuición de Platón; pero no ha logrado ir más allá de la substancia de su pensamiento. «Platón ha sido el primero que, en un tiempo en el que se iniciaba la literatura, nos ha enseñado lo supraliterario en la *palabra viva*», escribió K. Reinhardt [8]. Esta vida de la palabra está condicionada al cuerpo y, por consiguiente, a la temporalidad inmediata de la voz y el instante. El orden del lenguaje lucha por mantenerse en los esquemas del tiempo y de la propia historia, de la propia narración que lo articula. El mito de Theuth y Thamus que es, efectivamente, un diálogo dentro del diálogo, encierra en su «redondez» la esencia misma del platonismo como fenómeno literario.

La propuesta de Theuth a Thamus parte de dos tesis principales: la de que las letras podrán alimentar la memoria de los hombres y, en consecuencia, la de hacer crecer su sabiduría. La memoria no queda, pues, atada a la propia experiencia personal, a la propia *anámnēsis*. Reposada en la letra, está siempre dispuesta a recobrarse, en el tiempo de la vida de cada lector. Pero la respuesta de Thamus y el posterior comentario de Sócrates debilitarán la seguridad del «artificiosísimo» inventor que, «por apego a las letras, les atribuye poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan» (274e-275a). Efectivamente, la escritura da-

[8] K. Reinhardt, «Platons Mythen», en *Vermaechtnis der Antike, Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Gotinga, 1960, página 219.

rá una inmerecida confianza. Su forma de conservación es inerte. Duerme en el tiempo de la temporalidad mediata. Recordar es saber, cuando brota del tiempo interior, cuando emerge de la autarquía y de la mismidad. El tiempo de la *anámnēsis,* de la reminiscencia, se despierta desde la reflexión, o sea, desde la lectura de sí mismo. Entonces se descubren significaciones, intenciones, contextos. Lo contrario es el simple recordatorio (*hypómnēsis*), donde únicamente podemos estar en contacto con significantes, con superficies que sólo se reflejan ellas mismas, sin hacernos transparentes el universo del saber.

La *mnḗmē,* la memoria, levanta su reconocimiento a ese cielo que el mito platónico del alma viajera describe. En ese momento, la memoria no fluye de la letra a la mente para pararse en ella, sino que el proceso de la «automemoria» encuentra su contraste y su fuerza en esa transparecia del mundo ideal, que una versión moderna traduciría en «creatividad». Esa creatividad es ya saber. Porque sólo quien conoce puede realmente recordar.

La historia «egipcia» a la que Fedro se refiere, al comentar el mito que Sócrates le cuenta, expresa, como otras muchas referencias que en el diálogo se hacen, «esa oposición entre la escritura alfabética como representación del habla viva, y la escritura hieroglífica como imitación de la apariencia visual de aquello a lo que se refiere» [9]. Por eso, las letras parece como si pensaran, pero si se les pregunta se callan solemnemente (275d). Sin ambargo, Platón

[9] R. Burger, *Plato's Phaedrus. A defense of a philosophic art of writing,* The University of Alabama Press, 1980, pág. 91. Sobre el mito de Theuth y Thamus, se encuentra bibliografía en este libro de Burger. Puede verse también, E. Lledó, «Literatura y crítica filosófica», en *Métodos de estudio de la obra literaria,* Madrid, 1985, págs. 419 y sigs.



consciente de la inevitabilidad de la escritura, deja ver, en el comentario al mito, el aspecto positivo de este «fármaco» de la memoria.

«La época de la palabra hablada acaba en Grecia con Tucídides, que reprocha a su predecesor Heródoto la búsqueda del éxito entre sus *oyentes.* En el campo de la filosofía tiene también lugar, con Aristóteles, un cambio decisivo. Platón llama a su discípulo, con marcada ironía por su saber de libros, *anagnṓstēs,* el 'lector'» [10].

Al final del diálogo aparece de nuevo el «escrito» de Lisias, con el que inició la conversación, y que ofrece una prueba más de la coherencia de la *dialéctica* platónica. Lisias ha de probar con su palabra viva «lo pobre que quedan las letras» (278c). Con ello se inventará la hermenéutica, la teoría de esos «padres» que tienen, en cada momento, que engendrar la semilla, que es saber vivo y por la que la palabra y el hombre en ella, logra la mejor forma de inmortalidad.

## NOTA SOBRE EL TEXTO

Para la traducción he seguido, en principio, el texto griego de la edición de J. Burnet, *Platonis Opera,* vol. II, Oxford, 1953 (1.ª ed., 1901). También se ha tenido en cuenta el texto griego de la edición de L. Robin, *Platon. Oeuvres complètes,* vol. IV, 3: *Phèdre,* París, 1978 (1.ª ed.,

[10] W. Luther, «Die Schwächė des geschriebenen *Logos.* Ein Beispiel humanistischer Interpretation, versucht am sogenannten Schriftmythos in Platons *Phaidros* (274 B 6 ff.)», *Gymnasium, Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung* 68, 6 (1961), 541.

1933), y el de L. Gil, *Platón, Fedro. (Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar)*, Madrid, 1957. Aunque no edita el texto griego, me ha sido de gran utilidad el comentario filológico de G. J. De Vries, *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969, donde pueden encontrarse las referencias bibliográficas a otras ediciones, o a algunos trabajos de crítica textual. A pesar de que no incluye tampoco el texto griego, es importante para su establecimiento la traducción con comentario de R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, 1982 (1.ª ed. 1952). Edición siempre valiosa es la de W. H. Thompson, *The Phaedrus of Plato, with English notes and Dissertations*, Londres, 1868.

El *Fedro* es, al parecer, el diálogo con mayor fortuna por lo que se refiere a sus traducciones al castellano. Por su precisión y belleza destaca la de L. Gil, que acompaña al texto arriba mencionado. También es excelente la de María Araujo, *Platón, Fedro*, con introducción y notas de J. Marías, Buenos Aires, 1948. Otra traducción valiosa, por la riqueza de su lenguaje y por el acierto con que, frecuentemente, recoge el sentido del texto griego, aunque puedan discutirse ciertas libertades terminológicas, y algunas interpretaciones del texto mismo, es la de J. D. García Bacca, *Obras Completas de Platón*, vol. III, Caracas, 1981, que, con algunas variaciones, reproduce la que publicó en 1945.

No sigo el texto de Burnet en los pasajes que a continuación se indican:

| *Líneas* | *Lectura de Burnet* | *Lectura seguida* |
|---|---|---|
| 227b10 | ποιήσασθαι | ποιήσεσθαι (MSS.; W. J. Verdenius). |
| 227b10 | τεήν | σήν (Verdenius; Gil; Robin). |
| 228b5 | τι | τις (MSS., Gil; Allinb). |



| *Líneas* | *Lectura de Burnet* | *Lectura seguida* |
|---|---|---|
| 228b7 | ἰδών μέν, ἰδων, ἥσθη | ἰδὼν μὲν ἥσθη (De Vries). |
| 229a7 | καθιζησόμεθα | καθεδούμεθα (Vollgraff). |
| 231c7 | τοιοῦτον | τοσοῦτον (Hackforth). |
| 232e1 | γενέσθαι | γενήσεσθαι |
| 234a8 | παυσαμένου | παυσαμένης (Ast; Gil). |
| 236c2 | ἵνα μὴ | ἵνα δὲ μὴ (Robin; De Vries). |
| 236c3 | [εὐλαβήθητι] | Εὐλαβήθητι (Hackforth). |
| 238a3 | πολυμερές | πολυειδές (MSS.; Friedländer). |
| 244e3 | [ἑαυτῆς] ἔχοντα | ἑαυτῆς ἔχοντα (De Vries). |
| 245e1 | τε γῆν εἰς | γένεσιν (MSS.). |
| 247b4 | ᾗν | ᾗ (De Vries). |
| 257b1 | ἀπεχὲς | ἀπηνὲς (MSS.). |
| 258a1 | [συγγράμματι] | συγγράμματος (Heindorf). |
| 263a3 | τοιούτων | ὀνομάτων (Hackforth). |
| 270a5 | διανοίας | ἀνοίας (Heindorf; Verdenius). |
| 274a3 | ώς | ὧν (Vollgraff; Wilamowitz). |
| 274d4 | θεὸν | Θαμουν (Vollgraff; Gil). |

## BIBLIOGRAFÍA

De los trabajos clásicos sobre el Fedro, habría que destacar la obra de H. von Arnim, *Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig-Berlín, 1914. De entre los estudios más recientes: H. Gundert, «*Enthusiasmos* und *Logos* bei Platon», *Lexis, Studien zur Sprachphilosophie Schprachgeschichte und Begriffsforschung* II, l (1949), 25-46; W. C. Helmbold y W. B. Holther, «The Unity of the *Phaedrus*», *University of California, Public. in Class. Philol.* XIV (1952), 387-417; W. Luther. «Die Schwäche des geschriebenen *Logos*. Ein Beispiel humanistischer Interpretation versucht am sogenannten Schriftmy-

thos in Platons *Phaidros* (274b 6ff)», *Gymnasium, Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung* 68, 6 (Nov. 1961), 526-548; L. Gil, «Notas al *Fedro*», *Emerita* 24 (1956), 311-330; id., «De nuevo sobre el *Fedro*», *Emerita* 26 (1958), 215-221; id., «Divagaciones en torno al mito de Theuth y Thamus», *Estudios Clásicos* 9 (1956), 343-360 (recogido ahora en *Transmisión mítica*, Barcelona, 1975, págs. 101-120); O. Regenbogen, «Bemerkungen zur Deutung des platonischen *Phaidros*», en *Kleine Schriften*, ed. de Franz Dirlmeier, Munich, 1961, págs. 248-269; J. Derrida, «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, París, 1972; R. Burger, *Plato's Phaedrus. A defense of a philosophic art of writing*, The University of Alabama Press, 1980; Bernard Sève, *Phèdre de Platon, Commentaire*, París, 1980.

E. LLEDÓ ÍÑIGO

# FEDRO

SÓCRATES, FEDRO

SÓCRATES. — Mi querido Fedro, ¿adónde andas ahora 227a
y de dónde vienes?

FEDRO. — De con Lisias [1], Sócrates, el de Céfalo [2], y me voy fuera de las murallas, a dar una vuelta. Porque me he entretenido allí mucho tiempo, sentado desde temprano. Persuadido, además, por Acúmeno [3], compañero tuyo y mío, voy a dar un paseo por los caminos, ya que, afirma, es más descansado que andar por los lugares pú- b
blicos.

SÓC. — Y bien dice, compañero. Por cierto que, según veo, estaba Lisias en la ciudad.

[1] Lisias, el gran ausente del diálogo, hijo de Céfalo. Su hermano Polemarco fue ejecutado durante la tiranía de los Treinta.

[2] Céfalo era hijo del siracusano Lisanias. Su amistad con Pericles pudo haber sido una de las causas por las que abandonó su país y vino a Atenas, donde, en el Pireo, poseía una fábrica de escudos. A Céfalo lo encontramos ya, en relación con su otro hijo Polemarco, al comienzo de la *República* (327b ss.), donde se nos dan otros datos sobre la familia.

[3] Médico ateniense y padre de Erixímaco que aparece también en el *Banquete* (176b, 198a, 214b).

FED. — Sí que estaba, y con Epícrates [4], en esa casa vecina al templo de Zeus, en ésa de Mórico [5].

SÓC. — ¿Y de qué habeis tratado? Porque seguro que Lisias os regaló con su palabra.

FED. — Lo sabrás, si tienes un rato para escucharme mientras paseamos.

SÓC. — ¿Cómo no? ¿Crees que iba yo a tener por ocupación «un quehacer mejor», por decirlo como Píndaro [6], que oír de qué estuvisteis hablando tú y Lisias?

c FED. — Adelante, pues.

SÓC. — ¿Me contarás?

FED. — Y es que, además, Sócrates, te interesa lo que vas a oír. Porque el asunto sobre el que departíamos, era un si es no es erótico. Efectivamente, Lisias ha compuesto un escrito sobre uno de nuestros bellos, requerido no precisamente por quien lo ama, y en esto residía la gracia del asunto. Porque dice que hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama.

SÓC. — ¡Qué generoso! Tendría que haber añadido: y al pobre más que al rico y al viejo más que al joven,
d y, en fin, a todo aquello que me va más bien a mí y a muchos de nosotros. Porque así los discursos serían, al par que divertidos, provechosos para la gente. Pero, sea como sea, he deseado tanto escucharte, que, aunque caminando te llegases a Mégara [7] y, según recomienda Heródico [8], cuando hubieses alcanzado la muralla, te volvieses de nuevo, seguro que no me quedaría rezagado.

FED. — ¿Cómo dices, mi buen Sócrates? ¿Crees que yo, de todo lo que con tiempo y sosiego compuso Lisias, 228a
el más hábil de los que ahora escriben, siendo como soy profano en estas cosas, me voy a acordar de una manera digna de él? Mucho me falta para ello. Y eso que me gustaría más que llegar a ser rico.

SÓC. — ¡Ah, Fedro! Si yo no conozco a Fedro, es que me he olvidado de mí mismo; pero nada de esto ocurre. Sé muy bien que el tal Fedro, tras oír la palabra de Lisias, no se conformó con oírlo una vez, sino que le hacía volver muchas veces sobre lo dicho y Lisias, claro está, se dejaba convencer gustoso. Y no le bastaba con esto, b
sino que acababa tomando el libro y buscando aquello que más le interesaba, y ocupado con estas cosas y cansado de estar sentado desde el amanecer, se iba a pasear y, creo, ¡por el perro!, que sabiéndose el discurso de memoria [9], si es que no era demasiado largo. Se iba, pues, fuera de las murallas para practicar. Pero como se encontrase con uno de esos maniáticos por oír discursos, se alegró al verlo por tener así un compañero de su entusias-

[4] Epícrates debe de ser el demócrata ateniense a quien se acusa en el discurso 27 de LISIAS. Los escoliastas dicen que era demagogo y orador.

[5] Mórico, dueño de una hermosa casa en la que solían celebrarse famosas reuniones.

[6] *Ístmicas* I 2.

[7] Ciudad en el istmo, entre el Ática y el Peloponeso.



[8] Heródico de Selimbria, maestro de Hipócrates, y uno de los creadores de la gimnasia médica y de la dietética. Parece que el escrito *Sobre la dieta* de Hipócrates está influido por Heródico.

[9] Se insinúa aquí uno de los temas fundamentales que integran la compleja composición del *Fedro*. Efectivamente, al final, y con el problema de la posibilidad de fijar las palabras con la escritura, se exponen las dificultades de la comunicación escrita y su carácter de simple «recordatorio» para el pensamiento vivo. A pesar de las objeciones sobre la disparidad temática del *Fedro* —amor, mitos órficos, retórica, crítica a Lisias, etc.—, es importante señalar este inicio en el que, al relacionarse memoria y escritura, se anticipa el final del diálogo que a muchos intérpretes parece inconexo con los otros temas.

c mo y le instó a que caminasen juntos. Sin embargo, como ese amante de discursos le urgiese que le dijese uno, se hacía de rogar como si no estuviese deseando hablar. Si, por el contrario, nadie estuviera por oírle de buena gana, acabaría por soltarlo a la fuerza. Así que tú, Fedro, pídele que lo que de todas formas va a acabar haciendo, que lo haga ya ahora.

FED. — En verdad que, para mí, va a ser mucho mejor hablar como pueda, porque me da la impresión de que tú no me soltarás en tanto no abra la boca, salga como salga lo que diga.

SÓC. — Muy verdad es lo que te está pareciendo.

d FED. — Entonces así haré. Porque, en realidad, Sócrates no llegué a aprenderme las palabras una por una. Pero el contenido de todo lo que expuso, al establecer las diferencias entre el que ama y el que no, te lo voy a referir en sus puntos capitales, sucesivamente, y empezando por el primero [10].

SÓC. — Déjame ver, antes que nada, querido, qué es lo que tienes en la izquierda, bajo el manto. Sospecho que es el discurso mismo. Y si es así, vete haciendo a la idea, por lo que a mí toca, de que, con todo lo que te quiero,

e estando Lisias presente, no tengo la menor intención de entregárteme para que entrenes. ¡Anda!, enséñamelo ya.

FED. — Calma. Que acabaste de arrebatarme, Sócrates la esperanza que tenía de ejercitarme contigo. Pero ¿dónde quieres que nos sentemos para leer?

229a SÓC. — Desviémonos por aquí, y vayamos por la orilla del Iliso, y allí, donde mejor nos parezca, nos sentaremos tranquilamente.

[10] Vuelta al problema de la «oralidad» o «literalidad» del lenguaje, que confirma la tesis de la unidad subyacente al *Fedro*.



FED. — Por suerte que, como ves, estoy descalzo. Tú lo estás siempre. Lo más cómodo para nosotros es que vayamos cabe el arroyuelo mojándonos los pies, cosa nada desagradable en esta época del año y a estas horas [11].

SÓC. — Ve delante, pues, y mira, al tiempo, dónde nos sentamos.

FED. — ¿Ves aquel plátano tan alto?

SÓC. — ¡Cómo no!

FED. — Allí hay sombra, y un vientecillo suave, y b hierba para sentarnos o, si te apetece, para tumbarnos.

SÓC. — Vamos, pues.

FED. — Dime, Sócrates, ¿no fue por algún sitio de éstos junto al Iliso donde se cuenta que Bóreas [12] arrebató a Oritía?

SÓC. — Sí que se cuenta.

[11] La topografía del *Fedro* es una topografía real (cf. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlín, 1959⁵, pág. 359, n. 1. También el comentario de THOMSON [*ad loc.*]. Esta topografía real condiciona también una cierta topografía ideal. WILAMOWITZ [*op. cit.*, pág. 354] titula su capítulo sobre el *Fedro*: «Un feliz día de verano»). A los pies descalzos de Sócrates se alude también en el *Banquete* 174a; 220b; ARISTÓFANES, *Nubes* 103, 363; JENOFONTE, *Memorabilia* I, VI, 2.

[12] En el *Corpus Aristotelicum (Perì kósmou pròs Aléxandron* 394b20), encontramos una referencia a estos «vientos del Norte» que soplan en el solsticio de verano. Con el desarrollo de la rosa de los vientos, se les dio, preferentemente, el nombre de Bóreas a estos vientos del Nordeste vecinos a los del Norte *(Aparktías)*. Para PÍNDARO (*Píticas* IV 181), es el rey de los vientos. La versión mitológica lo presenta como hijo de Aurora y Astreo, hermano de Céfiro, Euro y Noto (ARISTÓTELES, *Meteor.* 364a19-22). Procede de Tracia, país frío por excelencia para los griegos. Entre sus acciones «titánicas» se cuenta el rapto de Oritía, nereida hija de Erecteo, rey de Atenas. Oritía personifica los remolinos de nieve en los ventisqueros y se la llama, a veces, «novia del viento». De la unión de ambos nacieron Zetes y Calais, genios del viento.

FED. — Entonces, ¿fue por aquí? Grata, pues, y límpida y diáfana parece la corriente del arroyuelo. Muy a propósito para que jugueteen, en ella, unas muchachas.

c Sóc. — No, no fue aquí, sino dos o tres estadios más abajo. Por donde atravesamos para ir al templo de Agras [13]. Por algún sitio de ésos hay un altar, dedicado a Bóreas.

FED. — No estaba muy seguro. Pero dime, por Zeus, ¿crees tú que todo ese mito es verdad? [14].

[13] Parece referirse a un *dèmos* de Ática, y no a un templo de Ártemis, protectora, bajo la invocación de *Agraía*, de animales salvajes. Cf., sin embargo, U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, vol. II, Berlin, 1920², pág. 363.

[14] Platón se hace eco de un problema fundamental de la sociedad y la cultura de su tiempo. «El mito muere en la época de juventud de Platón. La razón que se levanta sobre el mundo y los dioses, el arte que se alza sobre la religión, y el individuo sobre el Estado y las leyes, han destruido el mundo mítico. Estas transformaciones en el arte, la religión y el Estado, expresan un cambio interior que... se conoce con el nombre de sofística, de Ilustración», K. REINHARDT, «Platons Mythen», en *Vermaechtnis der Antike, Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, ed. de CARL BECKER, Gotinga, 1960, pág. 220. Platón utiliza aquí la forma *sophizómenos*. El verbo *sophízomai*, que encontramos por primera vez en TEOGNIS, 19, cubre un amplio campo semántico en el que también se encuentra el sentido de «ser excesivamente sutil», «usar trucos intelectuales», etc. Cf., por ejemplo, EURÍPIDES, *Ifig. en Aul.* 744. Una posible crítica a la interpretación racional de los mitos se deduce de la respuesta de Sócrates a Fedro. Esa racionalización de la mitología no tendría fin, y alcanzaría tan múltiples versiones como múltiples son las formas de aparición del mito. Parece, pues, que hay que dejarlas así y saborearlas tal como se cuentan. Cf. J. A. STEWART, *The Myths of Plato*, Londres, 1905, págs. 242-246. Stewart cita, en nota a pág. 243, un texto de G. GROTE (*A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*, 10 vols., Londres, 1862) en que el platonista victoriano resume ese sentimiento religioso que Stewart desarrolla en la Introducción a su libro como «transcendental Feeling». Cf., también, P. VICAIRE, *Platon, critique littéraire*, Paris, 1960, págs. 390 y sigs.



Sóc. — Si no me lo creyera, como hacen los sabios, no sería nada extraño. Diría, en ese caso, haciéndome el enterado, que un golpe del viento Bóreas la precipitó desde las rocas próximas, mientras jugaba con Farmacia [15] y que, habiendo muerto así, fue raptada, según se dice, por el Bóreas. Hay otra leyenda que afirma que fue en el Areópago, y que fue allí y no aquí de donde la raptaron. Pero d
yo, Fedro, considero, por otro lado, que todas estas cosas tienen su gracia; sólo que parecen obra de un hombre ingenioso, esforzado y no de mucha suerte. Porque, mira que tener que andar enmendando la imagen de los centauros, y, además, la de las quimeras, y después le inunda una caterva de Gorgonas y Pegasos y todo ese montón de seres prodigiosos, aparte del disparate de no sé qué naturalezas e
teratológicas. Aquel, pues, que dudando de ellas trata de hacerlas verosímiles, una por una, usando de una especie de elemental sabiduría, necesitaría mucho tiempo. A mí, la verdad, no me queda en absoluto para esto. Y la causa, oh querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo [16]. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene. Por ello, dejando 230a
todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón [17], o bien en una criatura suave

[15] Ninfa a quien estaba consagrada una fuente próxima al río Iliso, que, probablemente, tenía propiedades medicinales.

[16] La famosa inscripción se menciona también en el *Protágoras* 343b, y en el *Filebo* 48c.

[17] Tifón, hijo de Tártaro y Gea, monstruo de cien cabezas y terrible voz, enfrentado a Zeus (HESÍODO, *Teogonía* 820 ss.). Arrojado al Tártaro, se manifiesta en la erupción de los volcanes —Zeus puso sobre él

y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino. Por cierto, amigo, y entre tanto parloteo, ¿no era éste el árbol hacia el que nos encaminábamos?

b FED. — En efecto, éste es.

Sóc. — ¡Por Hera! Hermoso rincón, con este plátano tan frondoso y elevado. Y no puede ser más agradable la altura y la sombra de este sauzgatillo [18], que, como además, está en plena flor, seguro que es de él este perfume que inunda el ambiente. Bajo el plátano mana también una fuente deliciosa, de fresquísima agua, como me lo están atestiguando los pies. Por las estatuas y figuras, parece
c ser un santuario de ninfas, o de Aqueloo [19]. Y si es esto lo que buscas, no puede ser más suave y amable la brisa de este lugar. Sabe a verano, además, este sonoro coro de cigarras [20]. Con todo, lo más delicioso es este césped que, en suave pendiente, parece destinado a ofrecer una almohada a la cabeza placenteramente reclinada. ¡En qué buen guía de forasteros te has convertido, querido Fedro!

---

el Etna—. La más antigua noticia sobre Tifón la encontramos en HOMERO (*Ilíada* II 782). Platón, tal como hará en el *Crátilo,* utiliza aquí un intraducible juego de palabras: *týphos* «hinchado, vano», pero también «humo, soplo»; *átyphos* significa, por el contrario, sencillo, claro, límpido. Tal vez el conocimiento de sí mismo a que Sócrates se refiere, a propósito de la inscripción délfica, le lleve hasta este adjetivo, que expresaría una forma ideal de autorreflexión.

[18] Sobre este arbusto, véanse las eruditas noticias de G. STALLBAUM, *Platonis Opera omnia, recensuit prolegomenis et commentariis illustravit...,* vol. IV, sect. I, *continens Phaedrum, editio secunda multo auctior et emendatior, Gothae et Erfordiae MDCCCLVII,* pág. 20.

[19] Aqueloo, río de Grecia «que corre desde el monte Pindo a través de Dolopia... y desemboca junto a Eniadas» (TUCÍDIDES, II 102), y también dios fluvial, padre de las ninfas y protector de las aguas.

[20] Las cigarras aparecerán más adelante (259b) en un mito sobre el origen de la pasión poética.



FED. — ¡Asombroso, Sócrates! Me pareces un hombre rarísimo, pues tal como hablas, semejas efectivamente a un forastero que se deja llevar, y no a uno de aquí. Creo yo que, por lo que se ve, raras veces vas más allá de los límites de la ciudad; ni siquiera traspasas sus murallas. d

Sóc. — No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad. Por cierto, que tú sí pareces haber encontrado un señuelo para que salga. Porque, así como se hace andar a un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme, al parecer, por toda Ática, o por donde tú quisieras, con tal que me encandiles con esos discursos escritos. Así que, como hemos e llegado al lugar apropiado, yo, por mi parte, me voy a tumbar. Tú que eres el que va a leer, escoge la postura que mejor te cuadre y, anda, lee.

FED. — Escucha, pues [21].

---

[21] Comienza aquí el primer discurso *(lógos)* del *Fedro.* Se discute, efectivamente, sobre la originalidad de este discurso, que, en principio, debe ser de Lisias. Las dotes literarias de Platón bien podrían haber construido una especie de imitación en la que se ridiculizasen algunas características del estilo de Lisias, que, al final del diálogo, van a ser criticadas al plantearse el problema de la retórica. (Cf. L. ROBIN, *Platon. Oeuvres complètes,* vol. IV, 3: *Phèdre,* París, 1978 [1.ª ed., 1933], págs. LX-LXVIII; R. HACKFORTH, *Plato's Phaedrus,* Cambridge, 1982 [1.ª ed., 1952], pág. 31, y G. J. DE VRIES, *A commentary on the Phaedrus of Plato,* Amsterdam, 1969, págs. 11-14, donde se aducen algunos de los testimonios antiguos sobre la autenticidad del discurso de Lisias, p. ej., DIÓGENES LAERCIO, III 25.) Textos paralelos de obras de Lisias, los ha recogido J. VAHLEN, «Ueber die Rede des Lisias in Platos *Phaedrus*», *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften* (1903), 788-816. OTTO REGENBOGEN, reconoce, siguiendo a Vahlen, que, estilísticamente, no hay nada que pudiera proceder de Lisias y que lo más probable es que se trate de una «magistral ficción» de Platón («Bemerkungen zur

«De mis asuntos tienes noticia y has oído, también, có-
231a mo considero la conveniencia de que esto suceda. Pero yo
no quisiera que dejase de cumplirse lo que ansío, por el
hecho de no ser amante tuyo. Pues, precisamente, a los
amantes les llega el arrepentimiento del bien que hayan
podido hacer, tan pronto como se les aplaca su deseo. Pe-
ro, a los otros, no les viene tiempo de arrepentirse. Porque
no obran a la fuerza, sino libremente, como si estuvieran
deliberando, más y mejor, sobre sus propias cosas, y en
su justa y propia medida. Además, los enamorados tienen
siempre ante sus ojos todo lo que de su incumbencia les
ha salido mal a causa del amor y, por supuesto, lo que
b les ha salido bien. Y si a esto añaden las dificultades pasa-
das, acaban por pensar que ya han devuelto al amado,
con creces, todo lo que pudieran deberle. Pero a los que
no aman y no ponen esa excusa al abandono de sus pro-
pios asuntos, ni sacan a relucir las penalidades que hayan
soportado, ni se quejan de las discusiones con sus parien-
tes, no les queda otra alternativa, superados todos esos
males, que hacer de buen grado lo que consideren que,
una vez cumplido, ha de ser grato a aquellos que cortejan.
Y, más aún, si la causa por la que merecen respeto y estima
c los enamorados, es porque dicen que están sobremanera
atados a aquellos a los que aman, y dispuestos, además,
con palabras y obras a enemistarse con cualquiera con tal
de hacerse gratos a los ojos de sus amados, es fácil saber
si dicen verdad, porque pondrán, por encima de todos los
otros, a aquellos de los que últimamente están enamora-
dos, y, obviamente, si estos se empeñan, llegarán a hacer

Deutung des platonischen *Phaidros*», en *Kleine Schriften*, ed. de FRANZ DIRLMEIER, Munich, 1961, pág. 250). Véase también F. LASSERRE, «*Erōtikoì lógoi*», *Museum Helveticum* I (1944), 169 y sigs.



mal incluso a los que antes amaron. Y en verdad que ¿có-
mo va a ser, pues, propio, confiar para asunto tal en quien
está aquejado de una clase de mal que nadie, por expe- d
rimentado que fuera, pondría sus manos para evitarlo? Por-
que ellos mismos reconocen que no están sanos, sino en-
fermos, y saben, además, que su mente desvaría; pero que,
bien a su pesar, no son capaces de dominarse. Por consi-
guiente, ¿cómo podrían, cuando se encontrasen en su sano
juicio, dar por buenas las decisiones de una voluntad tan
descarriada? Por cierto, que, si entre los enamorados esco-
gieras al mejor, tendrías que hacer la elección entre muy
pocos; pero si, por el contrario quieres escoger, entre los
otros, el que mejor te va, lo podrías hacer entre muchos.
Y en consecuencia, es mayor la esperanza de encontrar,
entre muchos, a aquel que es digno de tu predilección.
»Pero si temes a la costumbre imperante, según la cual, e
si la gente se entera, caería sobre ti la infamia, toma cuen-
ta de los enamorados, que creen ser objeto de la admiración
de los demás, tal como lo son entre ellos mismos, y arden 232a
en deseos de hablar y vanagloriarse de anunciar pública-
mente que ha merecido la pena su esfuerzo. Pero los que
no aman, y que son dueños de sí mismos, prefieren lo que
realmente es mejor, en lugar de la opinión de la gente.
Por lo demás, es inevitable que muchos oigan e, incluso,
vean por sí mismos que los amantes andan detrás de sus
amados y que hacen de esto su principal ocupación, de
forma que, cuando se les vea hablando entre sí, pensarán
que, al estar juntos, han logrado ya sosegar sus deseos, b
o están a punto de lograrlos. Sin embargo, a los que no
aman, nadie pensaría en reprocharles algo por estar jun-
tos, sabiéndose como se sabe que es normal que la gente
dialogue, bien sea por amistad o porque es grato hacerlo.
Pero, precisamente, si te entra el reparo, al pensar lo difí-

cil que es que una amistad dure y que si, de algún modo, surgen desavenencias, sufriendo ambas partes de consuno
c la desgracia, a ti, en tal caso, es a quien tocaría lo peor, al haberte entregado mucho más, puedes acabar por temer, realmente, a los enamorados. Pues son muchas las cosas que les conturban, creyendo como creen que todo va en contra suya. Por eso buscan apartar a los que aman del trato con los otros, porque temen que los ricos les superen con sus riquezas, y con su cultura los cultos. En
d una palabra, se guardan del poder que irradie cualquiera que posea una buena cualidad. Si consiguen, pues, convencerte de que te enemistes con éstos, te dejan limpio de amigos. Pero si, en cambio, miras por tu propio provecho y piensas más sensatamente que ellos, entonces tendrás disgustos continuos. Sin embargo, todos aquellos que sin tener que estar enamorados han logrado lo que pretendían por sus propios méritos y excelencias, no tendrían celos de los que te frecuenten, sino que, más bien, les tomarían a mal el que no quisieran, pensando que éstos los menosprecian y que, al revés, redunda en su provecho el que
e te traten. Así pues, tendrán una firme esperanza de que de estas relaciones habrá de surgir, más bien amistad que enemistad.

»Predomina, además, entre muchos de los que aman, un deseo hacia el cuerpo, antes de conocer el carácter del amado, y de estar familiarizados con todas las otras cosas que le atañen. Por ello, no está muy claro si querrán seguir teniendo relaciones amistosas cuando se haya apaci-
233a guado su deseo. Pero a los que no aman y que cultivaron mutuamente su amistad antes de que llegaran a hacer eso no es de esperar que se les empequeñezca la amistad, por los buenos ratos que vivieron, sino que, más bien, la memoria pasada servirá como promesa de futuro. Y, en



verdad, que es cosa tuya el hacerte mejor, con tal de que me prestes oído a mí y no a un amante. Pues éstos dedican sus alabanzas a todo lo que tú haces o dices, aunque sea contra algo bueno, en parte por miedo a granjearse tu enemistad, en parte también porque, por el deseo, se les ofusca la mente. Porque mira qué cosas son las que el amor b
manifiesta: cuando tienen mala suerte, les parece insoportable lo que a otros no daría pena alguna, mientras que un suceso afortunado que, por cierto, no merece ser tenido por algo gozoso desencadena, necesariamente, sus alabanzas. En definitiva, que hay que compadecer a los amados más que envidiarlos. Pero si te dejas persuadir por mí, no va a ser el gozo momentáneo tras lo primero que voy a ir cuando estemos juntos, sino tras el provecho futuro. No seré dominado por el amor, sino por mí mismo, ni c
me dejaré llevar por pequeñeces a odios poderosos, sino que sólo en relación con cosas importantes dejaré traslucir mi desagrado. Perdonaré los errores involuntarios e intentaré evitar los voluntarios. Éstas son las señales que indican la larga duración de una amistad. Pero si acaso se te ocurre que no es posible que nazca una vigorosa amistad a no ser que se esté enamorado, date cuenta de que, d
en tal caso, no tendríamos en mucho a nuestros hijos, ni a nuestros padres, ni a nuestras madres, ni ganaríamos amigos fieles que lo fueran por tal deseo, sino por otro tipo de vínculos.

»Si, además, es menester conceder favores a quienes más nos los reclaman, conviene mostrar benevolencia, no a los satisfechos, sino a los descarriados. Precisamente aquellos que se han liberado, así, de mayores males serán los más agradecidos. Incluso para nuestros convites, no habría que llamar a los amigos, sino a los pordioseros y a los que necesitan hartarse. Porque son ellos los que e

manifestarán su afecto, los que darán compañía, los que vendrán a la puerta y mostrarán su gozo y nos quedarán agradecidos, pidiendo, además, que se acrecienten nuestros bienes. Pero, igualmente, conviene mostrar nuestra benevolencia, no a los más necesitados, sino a los que mejor
234a puedan devolver favores, y no tanto a los que más lo piden, sino a los que son dignos de ella; tampoco a los que quisieran gozar de tu juventud, sino a los que, cuando seas viejo, te hagan partícipe de sus bienes; ni a los que, una vez logrado su deseo, se ufanen pregonándolo, sino a los que, pudorosamente, guardarán silencio ante los otros; ni a los que les dura poco tiempo su empeño, sino a los que, invariablemente, tendrás por amigos toda la vida; ni a cuantos, una vez sosegado el deseo, buscarán excusas
b para enemistarse, sino a los que, una vez que se haya marchitado tu lozanía, dejarán ver entonces su excelencia. Acuérdate, pues, de todo lo dicho y ten en cuenta que los que aman son amonestados por sus amigos como si fuera malo lo que hacen; pero, a los que no aman, ninguno de sus allegados les ha censurado alguna vez que, por eso, maquinen cosas que vayan contra ellos mismos.

»Tal vez quieras preguntarme, si es que no te estoy animando a conceder favores a todos los que no aman. Yo, por mi parte, pienso que ni el enamorado te instaría a que mostrases esa misma manera de pensar ante todos los que
c te aman. Porque para el que recibe el favor, esto no merecería el mismo agradecimiento, ni tampoco te sería posible queriendo como quieres pasar desapercibido ante los otros. No debe derivarse, pues, daño alguno de todo esto, sino mutuo provecho. Por lo que a mí respecta, me parece que ya he dicho bastante, pero si echas de menos alguna cosa que se me hubiera escapado, pregúntame.»



FED. — ¿Qué te parece el discurso, Sócrates? ¿No es espléndido, sobre todo por las palabras que emplea?

SÓC. — Genial, sin duda, compañero; tanto que no d
salgo de mi asombro. Y has sido tú la causa de lo que he sentido, Fedro, al mirarte. En plena lectura, me parecías como encendido. Y, pensando que tú sabes más que yo de todo esto, te he seguido y, al seguirte, he entrado en delirio contigo, ¡oh tú, cabeza inspirada!

FED. — Bueno. ¿No parece como si estuvieras bromeando?

SÓC. — ¿Cómo puede parecértelo, y no, más bien, que me lo tomo en serio?

FED. — No, no es eso Sócrates. Pero en realidad, dime, e
por Zeus patrón de la amistad, ¿crees que algún otro de los griegos tendría mejores y más cosas que decir sobre este tema?

SÓC. — ¿Y qué? ¿Es que tenemos que alabar, tanto tú como yo, el discurso por haber expresado su autor lo debido, y no sólo por haber sabido dar a las palabras la claridad, la rotundidad y la exactitud adecuadas? Si es así, por hacerte el favor te lo concedo, puesto que a mí, negado como soy, se me ha escapado. Sólo presté atención a lo retórico, aunque pensé que, al propio Lisias, no le bas- 235a
taría con ello. También me ha parecido, Fedro, a no ser que tu digas otra cosa, que se ha repetido dos o tres veces, como si anduviese un poco escaso de perspectiva en este asunto, o como si, en el fondo, le diese lo mismo. Me ha parecido, pues, un poco infantil ese afán de aparentar que es capaz de decir una cosa de una manera y luego de otra, y ambas muy bien [22].

---

[22] Sócrates comienza a hacer la crítica del discurso, cuya seca precisión parece haber aceptado, escondiendo, un poco después, su ironía con

b FED. — Con eso no has dicho nada, Sócrates. Pues ahí
es, precisamente, donde reside el mérito del discurso. Porque de todas las cosas que merecían decirse sobre esto,
no se le ha escapado nada, de forma que nadie podría decir más y mejor que las que él ha dicho.

SÓC. — Esto es algo en lo que ya no puedo estar de acuerdo contigo. Porque hay sabios varones de otros tiempos, y mujeres también, que han hablado y escrito sobre esto, y que me contradirían si, por condescender contigo, te diera la razón.

c FED. — ¿Y quiénes son ellos? ¿Y dónde les oíste decir
mejores cosas?

SÓC. — La verdad es que ahora mismo no sabría decírtelo. Es claro que he debido de oírlo de alguien, tal vez de Safo la bella, o del sabio Anacreonte, o de algún escritor en prosa. ¿Que de dónde deduzco esto? Pues verás. Henchido como tengo el pecho, duende mío [23], me siento capaz de decir cosas que no habrían de ser inferiores. Pero, puesto que estoy seguro de que nada de esto ha venido a la mente por sí mismo, ya que soy consciente de mi igno-
d rancia, sólo me queda suponer que de algunas otras fuen-
tes me he llenado, por los oídos, como un tonel. Pero por mi torpeza, siempre me olvido de cómo y de a quién se lo he escuchado.

---

el argumento de autoridad: «sabios varones de otros tiempos, y mujeres también» (235b). Cf. *Menón* 81a.

[23] El texto griego dice *ô daimónie*, que podría traducirse, en algún caso, con la palabra «duende», que recoge una parte de lo que el campo semántico de *daímōn* expresa. Este contagio con el que, irónicamente, juega Sócrates lo manifiesta también en esa sustitución de su propio *daímōn*, de su propio duende, por el de Fedro. Cf. E. BRUNIUS-NILSSON, *Daimonie*, Uppsala, 1955, págs. 104 y sigs.



FED. — ¡Pero qué bien te expresaste, noble amigo! Porque no te pido que me cuentes de quiénes y cómo las oíste, sino que hagas esto mismo que has dicho. Has prometido decir cosas mejores y no menos enjundiosas y distintas que las que están en este escrito. Y te prometo, como los nueve arcontes [24], erigir en Delfos una estatua de oro de tamaño
natural, no sólo mía, sino también tuya. e

SÓC. — Eres encantador, Fedro. Tú sí que sí eres de oro verdadero, si crees que estoy diciendo algo así como que Lisias se equivocó de todas todas y que es posible, sobre esto, otras cosas que las dichas. Presiento que ni al último de los escritores se le ocurriría cosa semejante. Vayamos al asunto de que trata el discurso. Si alguien pretendiera probar que hay que conceder favores al que no ama, antes que al que ama, y pasase por alto el encomiar
la sensatez del uno, y reprobar la insensatez del otro —cosa 236a
por otra parte imprescindible—, ¿crees que tendría ya alguna otra cosa que decir? Yo creo que esto es asunto en el que hay que ser condescendiente con el orador y dejárselo a él. Y es la disposición y no la invención lo que hay que alabar; pero en aquellos no tan obvios y que son, por eso, difíciles de inventar, no sólo hay que ensalzar la disposición, sino también la invención.

FED. — Estoy de acuerdo en lo que dices. Me parece que has medido bien tus palabras. Yo también lo voy a
hacer así. Te permito la hipótesis de que el enamorado b
está más enfermo que el no enamorado. Pero si, por lo demás, llegas a decir cosas mejores y más valiosas que és-

---

[24] «Los nueve arcontes juraban tocando la piedra, y prometían ofrecer una estatua de oro, si transgredían alguna de las leyes» (ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 7, 1; también, 55, 5).

tas, te has ganado una estatua, labrada a martillo, junto a la ofrenda de los Cipsélidas [25], en Olimpia.

Sóc. — ¿Te has tomado tan a pecho el que, bromeando contigo, me metiese con tu preferido? ¿Crees, realmente, que yo iba a intentar decir, con la sabiduría que tiene, algo todavía más florido?

Fed. — Por lo que a esto respecta, querido, dejaste al
c descubierto el mismo flanco. Pues tú tienes que expresarte, en todo caso, como mejor seas capaz, para que así no nos veamos obligados a representar ese aburrido juego de los cómicos, que se increpan repitiéndose las mismas cosas. Cuida, pues, de que no me vea forzado a decirte aquello de: «Si yo, Sócrates, desconozco a Sócrates, es que me he olvidado de mí mismo» [26], y lo de que «estaba deseando hablar; pero se hacía el tonto» [27]. Vete, pues, haciendo a la idea de que no nos iremos de aquí, hasta que no hayas soltado todo lo que dijiste que tenías en el pecho. Estamos
d solos, en pleno campo, y yo soy el más fuerte y el más joven. Con esto, «hazte cargo de lo que digo» [28], y no quieras hablar por la fuerza mejor que por las buenas.

Sóc. — Pero, dichoso Fedro, voy a hacer el ridículo ante un creador de calidad, yo que soy un profano y que, encima, tengo que repentizar sobre las mismas cosas.

[25] Con el nombre Cípselo hay dos personajes, más históricos que míticos. El primero es un corintio, hijo de Eetión y padre de Periandro, uno de los llamados «siete sabios». El otro, tal vez cronológicamente anterior, es hijo de Épito, rey de Arcadia. El nombre Cípselo parece provenir de que *kýpsela* es el nombre corintio de un arca, donde, según se cuenta, su madre ocultó a Cípselo para evitar que fuera muerto por pretendientes rivales al trono de Corinto.

[26] Cf. 228a4-5.

[27] Cf. 228c2.

[28] Cita abreviada de Píndaro (fr. 105, Snell). También aparece la cita en *Menón* 76d.



Fed. — ¿Sabes qué? Deja de hacerte el interesante, porque creo que tengo algo que, si lo digo, te obligaré a hablar.

Sóc. — Entonces, de ninguna manera lo digas.

Fed. — ¿Cómo que no? Que ya lo estoy diciendo. Y lo que diga será como un juramento. Te juro, pues —¿por quién, por qué dios, o quieres que por este plátano que e
tenemos delante?—, que si no me pronuncias tu discurso ante este mismo árbol, nunca te mostraré otro discurso ni te haré partícipe de ningún otro, sea de quien sea.

Sóc. — ¡Ah malvado! Qué bien has conseguido obligar, a un hombre amante, como yo, de las palabras [29], a hacer lo que le ordenes.

Fed. — ¿Qué es lo que te pasa, entonces, para que te me andes escurriendo?

Sóc. — ¡Ya nada! Una vez que tú has jurado lo que has jurado, ¿cómo iba yo a ser capaz de privarme de tal festín?

Fed. — ¡Habla, pues! 237a

Sóc. — ¿Sabes qué es lo que voy a hacer?

Fred. — ¿Sobre qué?

Sóc. — Voy a hablar con la cabeza tapada, para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte.

Fed. — Tú preocúpate sólo de hablar, y, por lo demás, haz como mejor te parezca.

Sóc. — Vamos, pues, oh Musas, ya sea que por la forma de vuestro canto, merezcáis el sobrenombre de melo-

[29] «Filólogo» dice el texto. Nuevo anuncio de un problema central del *Fedro* que sólo, al final, emerge con claridad. Esta «filología» no es, sin embargo, el interés etimológico por descubrir sentidos dentro de lo «real-verbal», como en el *Crátilo*, sino el planteamiento de la vida o la muerte del lenguaje por la escritura.

diosas [30], o bien por el pueblo ligur que tanto os cultiva, «ayudadme a agarrar» ese mito que este notable personaje
b que aquí veis me obliga a decir, para que su camarada que antes le parecía sabio ahora se lo parezca más.

«Había una vez un adolescente, o mejor aún, un joven muy bello, de quien muchos estaban enamorados. Uno de éstos era muy astuto, y aunque no se hallaba menos enamorado que otros, hacía ver como si no lo quisiera. Y como un día lo requiriese, intentaba convencerle de que tenía que otorgar sus favores al que no le amase, más que al que le amase, y lo decía así:

»'Sólo hay una manera de empezar, muchacho, para los
c que pretendan no equivocarse en sus deliberaciones. Conviene saber de qué trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente, nos equivocaremos [31]. La mayoría de la gente

[30] El Sócrates «filólogo» plantea aquí una alternativa etimológica. El sobrenombre de «melodiosas» *(ligeiai)* para las Musas, lo conocemos ya desde HOMERO (*Odisea* XXIV 62). A pesar de la leyenda, no se encuentra fuente que justifique ese gusto de los ligures por la «música» ni siquiera en la guerra (HERMIAS, 48, 27 sigs.).

[31] El comienzo del discurso de Sócrates aborda un preciso planteamiento metodológico. Los diálogos platónicos, el método socrático, nos tienen acostumbrados a esas preguntas que intentan, efectivamente, saber de qué se habla. Pero, en este pasaje del *Fedro,* se tematiza, con gran propiedad, el problema del análisis intelectual. Hay aquí tres niveles, claramente determinados: uno que apunta al espacio subjetivo de la deliberación *(boúleusis)* y que provoca el error. Otro que se refiere al espacio objetivo, «conviene saber de qué trata la deliberación». Al lado de la *boúleusis* encontramos el *eidénai,* el saber de qué se trata cuando la voluntad se determina. El descubrimiento y reconocimiento de los caracteres peculiares y, hasta cierto punto, objetivos del saber marcan un nivel de «racionalización» que estructura el camino del conocimiento. Pero la *boulé* desempeña también un papel esencial. En el centro del *eidénai* aparece ese «compromiso individual» del que se hará eco la ética de Aristóteles. (Cf. *Ética nicomáquea* III 1112a18 ss.). Un tercer momento lo representa el engarce «intersubjetivo» del saber del que el «ponerse de acuerdo» *(diomologoûntai)* sirve de condición y de contenido.



no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas [32]. Sin embargo, y como si lo supieran, no se ponen de acuerdo en los comienzos de su investigación, sino que, siguiendo adelante, lo natural es que paguen su error al no haber alcanzado esa concordia, ni entre ellos mismos, ni con los otros. Así pues, no nos vaya a pasar a ti y a mí lo que reprochamos a los otros, sino que, como se nos ha planteado la cuestión de si hay que hacerse amigo del que ama o del que no, deliberemos primero, de mutuo acuerdo, sobre qué es el amor y cuál es su poder.
Después, teniendo esto presente, y sin perderlo de vista, d
hagamos una indagación de si es provecho o daño lo que trae consigo.

»'Que, en efecto, el amor es un deseo está claro para todos, y que también los que no aman desean a los bellos, lo sabemos. ¿En qué vamos a distinguir, entonces, al que ama del que no? Conviene, pues, tener presente que en cada uno de nosotros hay como dos principios que nos rigen y conducen, a los que seguimos a donde llevarnos quieran. Uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida, que tiende a lo mejor [33]. Las

[32] Esta ausencia de deliberación «objetiva», de conocimiento de lo real y su «expresión», es, por supuesto, un planteamiento continuamente enarbolado y puesto en crisis por la sofística. La superación del posible relativismo sofista surge en este texto. Las cosas tienen una *ousía,* una determinada estructura, cuyo descubrimiento permite el saber. Sin embargo, llegar a la *ousía* es llegar a través de los vericuetos del lenguaje. Para no perderse en ellos se precisa el previo acuerdo, el análisis de aquellos elementos semánticos sobre cuya claridad y pretendida objetividad se funda el saber.

[33] El «deseo natural de gozo» que aquí expresa Platón encuentra, como es sabido, con anterioridad a la versión epicúrea, una primera mo-

dos coinciden unas veces; pero, otras, disienten y se re-
e velan, y unas veces domina una y otra otra. Si es la opi-
nión la que, reflexionando con el lenguaje, paso a paso,
nos lleva y nos domina en vistas a lo mejor, entonces ese
dominio tiene el nombre de sensatez. Si, por el contrario,
es el deseo el que, atolondrada y desordenadamente, nos
tira hacia el placer, y llega a predominar en nosotros,
238a a este predominio se le ha puesto el nombre de desenfreno.
Pero el desenfreno tiene múltiples nombres [34], pues es algo
de muchos miembros y de muchas formas [35], y de éstas,
la que llega a destacarse otorga al que la tiene el nombre
mismo que ella lleva. Cosa, por cierto, ni bella ni demasia-
do digna. Si es, pues, con relación a la comida donde el
apetito predomina sobre la ponderación de lo mejor y so-
b bre los otros apetitos, entonces se llama glotonería, y de
este mismo nombre se llama al que la tiene. Si es en la
bebida en donde aparece su tiranía y arrastra en esta direc-
ción a quien la ha hecho suya, es claro la denominación
que le pega. Y por lo que se refiere a los otros nombres,
hermanados con éstos, siempre que haya uno que predo-
mine, es evidente cómo habrán de llamarse. Por qué apeti-
to se ha dicho lo que se ha dicho, creo que ya está bastante
claro; pero si se expresa, será aún más evidente que si no:

dulación en ARISTÓTELES (*Ética nicomáquea* I 1095a14 ss.). Frente a ese impulso natural, se sitúa todo aquel nivel de convicciones, opiniones, que en el curso de la vida van enhebrándola desde la propia y concreta experiencia, hacia un presente «mejor».

[34] En la *Ética nicomáquea*, ARISTÓTELES completará estos dominios que trazan los nombres de las «excelencias» y «defectos» humanos (cf., p. ej., IV 1119b22 ss.)

[35] El texto *polymelḗs-polyeidḗs*, ha sido muy discutido. Más platónico parece *polyeidḗs*. (Cf. DE VRIES, *A commentary*..., pág. 84; P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, vol. III: *Die platonische Schriften, zweite und dritte Periode*, Berlín, 1975³, pág. 468.)



al apetito que, sin control de lo racional, domina ese esta-
do de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado cie-
gamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente c
fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arras-
trado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir
la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza
que le impulsa, se le llama Amor' [36].»

Pero, querido Fedro, ¿no tienes la impresión, como yo
mismo la tengo, de que he experimentado una especie de
trasporte divino?

FED. — Sin duda que sí, Sócrates. Contra lo esperado,
te llevó una riada de elocuencia.

SÓC. — Calla, pues, y escúchame. En realidad que pa-
rece divino este lugar, de modo que si en el curso de mi
exposición voy siendo arrebatado por las musas no te ma- d
ravilles. Pues ahora mismo ya empieza a sonarme todo co-
mo un ditirambo.

FED. — Gran verdad dices.

SÓC. — De todo esto eres tú la causa. Pero escucha
lo que sigue, porque quizá pudiéramos evitar eso que me
amenaza. Dejémoslo, por tanto, en manos del dios, y no-
sotros, en cambio, orientemos el discurso de nuevo hacia
el muchacho.

«Bien, mi excelente amigo. Así que se ha dicho y defi-
nido qué es aquello sobre lo que hemos de deliberar. Te-
niéndolo ante los ojos, digamos lo que nos queda, respecto
al provecho o daño que, del que ama o del que no, puede e
sobrevenir a quien le conceda sus favores. Necesariamente
aquel cuyo imperio es el deseo, y el placer su esclavitud,

[36] Densa y precisa definición de Eros, en la que también interviene la «filología» platónica, como lo muestra la relación etimológica *Érōs-Rhomē*: el amor como impulso, deseo, fuerza.

hará que el amado le proporcione el mayor gozo. A un
enfermo le gusta todo lo que no le contraría; pero le es
desagrable lo que es igual o superior a él. El que ama,
239a pues, no soportará de buen grado que su amado le sea
mejor o igual, sino que se esforzará siempre en que le sea
inferior o más débil. Porque inferior es el ignorante al sa-
bio, el cobarde al valiente, el que es incapaz de hablar al
orador, el torpe al espabilado. Todos estos males y mu-
chos más que, por lo que se refieren a su mente, van sur-
giendo en el amado o están en él ya por naturaleza, tienen
que dar placer al amante en un caso, y en otro los fomen-
tará, por no verse privado del gozo presente. Por fuerza,
b pues, ha de ser celoso, y al apartar a su amado de muchas
y provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a
ser un hombre de verdad, le causa un grave perjuicio, el
más grande de todos, al privarle de la posibilidad de acre-
centar al máximo su saber y buen sentido. En esto consiste
la divina filosofía [37], de la que el amante mantiene a dis-
tancia al amado, por miedo a su menosprecio. Maquinará,
además, para que permanezca absolutamente ignorante, y
tenga, en todo, que estar mirando a quien ama, de forma
que, siendo capaz de darle el mayor de los placeres, sea,
a la par, para sí mismo su mayor enemigo. Así pues, por
lo que se refiere a la inteligencia, no es que sea un buen
c tutor y compañero, el hombre enamorado.

»Después de esto, conviene ver qué pasará con el esta-
do y cuidado del cuerpo, cuando esté sometido a aquel
que forzosamente perseguirá el placer más que el bien. Ha-

[37] «Filosofía divina» era expresión usual en el siglo IV a. C. (cf. DE VRIES, *A commentary...*, pág. 91, que cita a A.-M. MALINGREY, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au 4. siècle après J.-C.*, París, 1961, y J. VAN CAMP-P. CANART, *Le sens du mot «theios» chez Platon*, Lovaina, 1956).



brá que mirar, además, cómo ese tal perseguirá a un joven
delicado y no a uno vigoroso, a uno no criado a pleno
sol, sino en penumbra, a uno que nada sabe de fatigas
viriles ni de ásperos sudores, y que sí sabe de vida muelle d
y sin nervio, que se acicala con colores extraños, con im-
propios atavíos, y se ocupa con cosas de este estilo. En
fin, tan claro es todo, que no merece la pena insistir en
ello, sino que definiendo lo principal, más vale pasar a
otra cosa. Efectivamente, un cuerpo así hace que, en la
guerra y en otros asuntos de envergadura, los enemigos
se enardezcan, mientras que los amigos y los propios ena-
morados se atemoricen.

»Dejemos esto, pues, por evidente, y pasemos a hablar
de la desventaja que traerá a nuestros bienes el trato y e
la tutoría del amante. Pues es obvio para todos, y especial-
mente para el enamorado, que, si por él fuera, desearía
que el amado perdiese sus bienes más queridos, más entra-
ñables, más divinos. No le importaría que fuese huérfano
de padre, de madre, privado de parientes y amigos, porque
ve en ellos el estorbo y la censura de su muy dulce trato
con él. Pero, además, si está en posesión de oro o de 240a
alguna otra forma de riqueza pensará que no es fácil de
conquistar, y que si lo conquista, no le será fácil de mane-
jar. De donde, necesariamente, se sigue que el amante es-
tará celoso de la hacienda de su amado, y se alegrará si
la pierde. Aún más, célibe, sin hijos, sin casa, y esto todo
el tiempo posible, le gustaría al amante que estuviera su
amado, y alargar así, cuanto más, la dulzura y el disfrute
de lo que desea.

»Existen, por supuesto, otros males; pero una cierta
divinidad, mezcló, en la mayoría de ellos, un placer mo- b
mentáneo, como, por ejemplo, en el adulador, terrible
monstruo, sumamente dañino, en el que la naturaleza en-

treveró un cierto placer, no del todo insípido. También a una hetera podría alguien denostarla como algo dañino, y a otras muchas criaturas y ocupaciones semejantes, que no pueden dejar de ser agradables, al menos por un tiempo. Para el amado, en cambio, es el amante, además de dañino, extraordinariamente repulsivo en el trato diario. Porque cada uno, como dice el viejo refrán, 'se divierte
*c* con los de su edad'[38]. Pienso, pues, que la igualdad en el tiempo lleva a iguales placeres y, a través de esta semejanza, viene el regalo de la amistad. A pesar de todo, también este trato con los de la misma edad llega a producir hastío. En verdad que lo que es forzado se dice que acaba, a su vez, siendo molesto para todos y en todo, cosa que, además de la edad, distancia al amante de su predilecto. Pues siendo mayor como es y frecuentando a una persona más joven, ni de día ni de noche le gusta que se ausente, sino que es azuzado por un impulso insoslayable que,
*d* por cierto, siempre le proporciona gozos de la vista, del oído, del tacto, de todos los sentidos con los que siente a su amado, de tal manera que, por el placer, queda como esclavizado y pegado a él. ¿Y qué consuelo y gozos dará al amado para evitar que, teniéndolo tanto tiempo a su lado, no se le convierta en algo extremadamente desagradable? Porque lo que tiene delante es un rostro envejecido y ajado, con todo lo que implica y que ya no es grato
*e* oír ni de palabra, cuanto menos tener que cargar, día a día, con tan pegajosa realidad. Y, encima, se es objeto de una vigilancia sospechosa en toda ocasión y a todas horas, y se tienen que oír alabanzas inapropiadas y exageradas e, incluso, reproches, que en boca de alguien sobrio

[38] Cf. Homero, *Odisea* XVII 217-218; Platón, *Lisis* 214a, *Gorgias* 510b, *Banquete* 195b, y Aristóteles, *Ética nicomáquea* VIII 1156b20 ss.



ya sonarían inadmisibles y que, por supuesto, en la de un borracho ya no son sólo inadmisibles, sino desvergonzadas, al emplear una palabrería desmesurada y desgarrada.

»Mientras ama es, pues, dañino y desabrido; pero, cuando cesa su amor, se vuelve infiel, y precisamente para ese tiempo venidero, sobre el que tantas promesas había hecho, sustentadas en continuos juramentos y súplicas que, con esfuerzo, mantenían una relación ya entonces convertida en una carga pesada, que ni siquiera podía aligerar *241a*
la esperanza de bienes futuros. Y ahora, pues, que tiene que cumplir su promesa, ha cambiado, dentro de él mismo, de dueño y señor: inteligencia y sensatez, en lugar de amor y apasionamiento. Se ha hecho, pues, otro hombre, sin que se haya dado cuenta el amado. Éste le reclama agradecimiento por lo pasado, recordándole todo lo que han hecho y se han dicho, como si estuviera dialogando con el mismo hombre. Por vergüenza, no se atreve aquél a decirle ya que ha cambiado, y no sabe cómo mantener los juramentos y promesas de otros tiempos, cuando estaba dominado por la sinrazón, ahora que se ha transformado en alguien razonable y sensato. Aunque obrase como *b*
el de antes, no volvería a ser semejante a él e, incluso, a identificársele de nuevo. Desertor de todo esto es, ahora, el que antes era amante. Forzado a no dar la cara, una vez que la valva ha caído de otra manera[39], emprende la huida. Pero el otro tiene necesidad de perseguirle; se siente vejado y pone por testigo a los dioses, ignorante, desde un principio, de todo lo que ha pasado, o sea, de que había dado sus favores a un enamorado y, con ello, necesariamente a un insensato, en lugar de a alguien que, *c*

[39] Proverbio griego, que expresa algo semejante al cara y cruz de la moneda que, para probar suerte, se echa al aire.

por no estar enamorado, fuera sensato. No habiéndolo hecho así, se había puesto en las manos de una persona infiel, descontenta, celosa, desagradable, perjudicial para su hacienda, y no menos para el bienestar de su cuerpo; pero, sobre todo, funesto para el cultivo de su espíritu. Todo esto, muchacho, es lo que tienes que meditar, y llegar, así, a darte cuenta de que la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de
d saciarse: 'Como a los lobos los corderos, así le gustan a los amantes los mancebos' [40].»

Y esto es todo, Fedro. Y no vas a oír de mí ninguna palabra más. Da ya por terminado el discurso.

Fed. — Y yo que me creía que estabas a la mitad, e ibas a decir algo semejante sobre el que no ama y que, en consecuencia, es a él, más bien, a quien hay que conceder los favores destacando, a su vez, todas las ventajas que esto tiene. Entonces, Sócrates, ¿por qué te me paras?

e Sóc. — ¿No te has dado cuenta, bienaventurado, que ya mi voz empezaba a sonar épica y no ditirámbica y, precisamente, al vituperar? Pero si empiezo por alabar al otro, qué piensas que tendría que hacer ya? ¿Es que no te das cuenta de que, seguro, se iban a apoderar de mí las Musas, en cuyas manos me has puesto deliberadamente? Digo, pues, en una palabra, que lo contrario de aquello que hemos reprobado en el uno es, precisamente, lo bueno en el otro. ¿Qué necesidad hay de extenderse en otro discurso? Ya se ha dicho de ambos lo suficiente. Así pues, mi narración
242a sufrirá la suerte que le corresponda. Yo, por mi parte,

[40] Cf. De Vries, *A commentary...*, págs. 101-102, donde se ofrecen referencias a esta cita. Hermias parece encontrar aquí una alusión a Homero, *Ilíada* XXII 262-263 (*Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*, ed. de P. Couvreur, París, 1901, pág. 61, 7).



atravieso este río y me voy antes de que me fuerces a algo más difícil.

Fed. — No, Sócrates, todavía no; no antes de que se pase este bochorno. ¿No ves que ya casi es mediodía, y que está cayendo, como suele decirse, a plomo el sol? Quedémonos, pues, y dialoguemos sobre lo que hemos mencionado, y tan pronto como sople un poco de brisa, nos vamos.

Sóc. — Divino eres con las palabras, Fedro; sencillamente admirable. Porque yo creo que de todos los discursos que se han dado en tu vida, nadie más que tú, ha logrado que se hicieran tantos, bien fuera que los pronunciaras tú mismo, bien, en cambio, que, de alguna forma, obligases b
a otros, con excepción de Simmias [41], el tebano, porque a todos los demás les ganas sobradamente. Y ahora, como puedes comprobar, parece que has llegado a ser causa de que todavía haya que pronunciar otro discurso.

Fed. — No es que me estés anunciando una guerra; pero ¿cómo y qué es esto a lo que te refieres?

Sóc. — Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí —siempre se levanta cuando estoy por hacer c
algo—, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido. Es verdad que soy no demasiado buen adivino, pero a la manera de esos que todavía no andan muy duchos con las letras, justo lo suficiente para mí mismo. Y acabo de darme cuenta, con claridad, de mi falta. Pues, por cierto, compañero, que el alma es algo así como una cierta fuerza

[41] Simmias, interlocutor en el *Fedón* y amigo de Sócrates. Estuvo influido por doctrinas pitagóricas.

adivinatoria. Y, antes, cuando estaba en pleno discurso, hubo algo que me conturbó, y me entró una especie de angustia, no me fuera a pasar lo que Íbico[42] dice, que
d «contra los dioses pecando consiga ser honrado por los hombres». Pero ahora me he dado cuenta de mi falta.

FED. — ¿Qué es lo que estás diciendo?

SÓC. — Terrible, Fedro, es el discurso que tú trajiste; terrible el que forzaste que yo dijera.

FED. — ¿Cómo es eso?

SÓC. — Es una simpleza y, hasta cierto punto, impía. Dime si hay algo peor.

FED. — Nada, si es verdad lo que dices.

SÓC. — Pero, bueno, ¿es que no crees que el Amor es hijo de Afrodita y es un dios?

FED. — Al menos eso es lo que se cuenta.

e SÓC. — Pero no en Lisias, ni en tu discurso; en ese que, a través de mi boca y embrujado por ti, se ha proferido. Si el Amor es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo. Pero en los dos discursos que acabamos de decir, parece como si lo fuera. En esto, pues, pecaron contra el amor; pero aún más, su simpleza fue realmente exquisita, puesto que sin haber dicho nada razonable ni verdadero, parecían como si lo hubieran dicho; sobre todo si es que pretenden embaucar a personaji-
243a llos sin sustancia, para hacerse valer ante ellos. Me veo, pues, obligado, amigo mío, a purificarme. Hay, para los que son torpes, al hablar de «mitologías», un viejo rito purificatorio que Homero, por cierto, no sabía aún, pero sí Estesícoro[43]. Privado de sus ojos, por su maledicencia

[42] Poeta lírico del siglo VI a. C., natural de Regio (fr. 22 DIEHL = 51 BERGK).

[43] Poeta lírico de la primera mitad del siglo VI a. C., que polemizó



contra Helena, no se quedó, como Homero, sin saber la causa de su ignorancia, sino que, a fuer de buen amigo de las Musas, la descubrió e inmediatamente, compuso,

*No es cierto ese relato;*
*ni embarcaste en las naves de firme cubierta,*
*ni llegaste a la fortaleza de Troya.* b

Y nada más que acabó de componer la llamada «palinodia», recobró la vista. Yo voy a intentar ser más sabio que ellos, al menos, en esto. Por tanto, antes de que me sobrevenga alguna desgracia por haber maldicho del Amor, le voy a ofrecer una palinodia, a cara descubierta, y no tapado, como antes, por vergüenza.

FED. — Nada más grato que esto habrías podido decirme, Sócrates.

SÓC. — Ves, pues, mi buen Fedro, qué irreverentes han c
sido las palabras de ambos discursos, tanto del mío, como del que tú has leído de ese escrito. Si, por casualidad, nos hubiera escuchado alguien, alguien noble, de ánimo sereno, que estuviera enamorado de otro como él, o que lo hubiera estado alguna vez antes; si nos hubiera escuchado, digo, cuando hablábamos de que los amantes, por minucias, arman grandes discusiones, y que son celosos y perniciosos para aquellos que aman, ¿cómo no se te ocurre creer que acabaría pensando que estaba oyendo a alguien criado entre marineros, y que no había visto, en su vida, un amor realmente libre? ¿No estaría muy en desacuerdo con los reproches que nosotros hacíamos al Amor? d

FED. — Por Zeus, que es muy posible, Sócrates.

con Homero y Hesíodo en la «palinodia» que Platón menciona (fr. 43 BERGK).

SÓC. — Pues bien, por reparo ante ese hombre, y por miedo al mismo Amor, deseo enjuagar, con palabras potables, el amargor de lo oído. Por eso, aconsejo a Lisias que, cuanto antes, escriba que es al que ama, más bien que al que no ama, a quien, equitativamente, hay que otorgar favores.

FED. — Ya puedes estar seguro de que así será. Porque habiendo hecho tú la loa del amante, por fuerza Lisias
e se va a ver, a su vez, obligado por mí, a escribir otro discurso sobre el mismo asunto.

SÓC. — Confío, mientras sigas siendo el que eres, en lo que dices.

FED. — Habla, entonces, sin miedo.

SÓC. — ¿Adónde se me fue, ahora, el muchacho con el que hablaba? Para que escuche también esto, y no se apresure, por no haberlo oído, a conceder sus favores al no enamorado.

FED. — Aquí está, siempre a tu lado, muy cerca, y todo el tiempo que te plazca.

SÓC. — Ten entonces presente, bello muchacho, que el
244a anterior discurso era de Fedro, el de Mirriunte[44], e hijo de Pítocles; pero el que ahora voy a decir es de Estesícoro, el de Himera[45], hijo de Eufemo, y así es como debe sonar:

«Que no es cierto el relato, si alguien afirma que estando presente un amante, es a quien no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro. Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bie-

[44] *dêmos* correspondiente a la parte costera de Atenas.

[45] Himera, colonia griega en la parte norte de Sicilia.



nes. Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han b
sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio. Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro. Pero si nos alargamos ya con estas cuestiones, acabaríamos diciendo lo que ya es claro a todos. Sin embargo, es digno de traer a colación el testimonio de aquellos, entre los hombres de entonces, que plasmaron los nombres y que no pensaron que fuera algo para avergonzarse o una especie de oprobio la *manía*. De lo contrario, a este arte c
tan bello, que sirve para proyectarnos hacia el futuro, no lo habrían relacionado con este nombre, llamándolo *manikḗ*. Más bien fue porque pensaban que era algo bello, al producirse por aliento divino, por lo que se lo pusieron. Pero los hombres de ahora, que ya no saben lo que es bello le interpolan una *t*, y lo llamaron *mantikḗ*. También dieron el nombre de «*oionoistikḗ*», a esa indagación sobre el futuro, que practican, por cierto, gente muy sensata, valiéndose de aves y de otros indicios, y eso, porque, partiendo de la reflexión, aporta, al pensamiento, inteligencia e información. Los modernos, sin embargo, la transformaron en *oiōnistikḗ*, poniéndole, pomposamente, una omega[46]. De la misma manera que la *mantikḗ* es más per- d

[46] Curiosa división platónica entre «etimólogos» antiguos y recientes. En el *Crátilo* (414c) se habla ya de esos primeros nombres que se impusieron, y de su posterior transformación al intercalarles letras. Con estas manipulaciones se pierde, según Platón, el verdadero significado de los nombres. Los hombres de ahora, han olvidado ya la original y primera experiencia de lo real y de lo bello. (*oiōnistikḗ* es la adivinación basada en los augurios o signos de las aves [*oiōnoi*].)

fecta y más digna que la *oiōnistikḗ,* como lo era ya por su nombre mismo y por sus obras, tanto más bello es, según el testimonio de los antiguos, la *manía* que la sensatez, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres. Pero también, en las grandes plagas y penalidades que sobrevienen inesperadamente a algunas estirpes, por antiguas y confusas culpas [47], esa demencia que aparecía y se hacía voz en los que la necesitaban, constituía una liberación, volcada en súplicas y entrega a los
e dioses. Se llegó, así, a purificaciones y ceremonias de iniciación, que daban la salud en el presente y para el futuro a quien por ella era tocado, y se encontró, además, solución, en los auténticamente delirantes y posesos, a los ma-
245a les que los atenazaban. El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir [48]. Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsa-
b da por la de los inspirados y posesos [49]. Todas estas cosas

[47] La obra de los trágicos griegos ha expresado, recogiendo y elaborando tradiciones míticas, esta continuidad misteriosa de la culpa y el castigo.

[48] «Padres de nuestro saber» llama Platón a los poetas (*Lisis* 214a). Esta competencia con su propia obra pedagógica, le llevará a expulsarlos, por falsos educadores, de la *República.*

[49] La relación entre poesía e inspiración se encuentra en varios diálogos (*Apología* 22c) y sobre todo en el *Ión* que se centra en este problema (cf. Luis Gil, *Los antiguos y la inspiración poética,* Madrid, 1967, y E. Lledó, *El concepto «Poíēsis» en la filosofía griega,* Madrid, 1961).



y muchas más te puedo contar sobre las bellas obras de los que se han hecho 'maniáticos' [50] en manos de los dioses. Así pues, no tenemos por qué asustarnos, ni dejarnos conturbar por palabras que nos angustien al afirmar que hay que preferir al amigo sensato y no al insensato. Pero, además, que se alce con la victoria, si prueba, encima, eso de que el amor no ha sido enviado por los dioses para traer beneficios al amante o al amado. Sin embargo, lo que nosotros, por nuestra parte, tenemos que probar es lo contrario, o sea que tal 'manía' nos es dada por los c
dioses para nuestra mayor fortuna.

»Prueba, que, por cierto, no se la creerán los muy sutiles, pero sí los sabios. Conviene, pues, en primer lugar, que intuyamos la verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma, viendo qué es lo que siente y qué es lo que hace. Y éste es el principio de la demostración.

»Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre [51] es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve

[50] No es fácil traducir el término griego *manía,* ni la palabra «locura» recoge el sentido fundamental de ese término. En algún caso he preferido traducirlo por «manía», «maniático», pretendiendo conservar la relación etimológica con el griego y recuperar una parte del campo semántico perdido en la palabra castellana. En algún caso (244a; 244d), lo he traducido por «demencia».

[51] Desde que, a principios de siglo, J. C. Vollgraff propuso la lectura *autokínēton* por la de *aeikínēton* («Conjectanea in Platonis *Phaedrum*», *Mnemosyne* 37 [1909], 433-445), se ha abierto una larga polémica (cf. De Vries, *A commentary...,* págs. 121-122). Una buena parte de los investigadores sostiene la lectura *aeikínēton.* Ya Cicerón lo había interpretado así: «quod semper movetur» (*De republica* V 27). Esta lectura se encuentra en la mayoría de los manuscritos. Incluso el *Pap. Oxyr.* 1017, que lee *autokínēton,* pone, al margen, *aeikínēton* (cf. P. Maas, *Textkritik,* Leipzig, 1960⁴, pág. 23). G. Pasquali, p. e., opina que es, frente a Wilamowitz (*Platon,* II, pág. 361), *autokínēton* la verdadera lectura (*Storia della tradizione e critica del testo,* Florencia, 1971², pág. 255,

a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origi-
d na todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse, o, de lo contrario, todo el cielo y toda generación [52], viniéndose
e abajo, se inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de arranque del movimiento. Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que, por sí mismo, se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra
246a cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal.

---

n. 5). También Robin, en su edición del *Fedro* (pág. 33, n. 3), se inclina por la lectura *autokínēton*. Habría que notar, sin embargo, que, a pesar de la aparente dificultad de interpretación del *aeikínēton*, *autokínēton*, tampoco aparece en Platón. El *Lexicon* de Ast, recoge *aeikínēton*.

[52] Es mucho más clara e interesante la lectura *génesis* en este pasaje que la que, de acuerdo con J. Filopón y el manuscrito T —en cuyo margen se lee *gên*—, interpreta *gên eis hén*.



»Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: Cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga [53]. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nos- b
otros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.

»Y ahora, precisamente, hay que intentar decir de dónde le viene al viviente la denominación de mortal e inmortal. Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado [54], y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus c
alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, don-

---

[53] La división del alma en tres especies la encontramos en la *República* (IV 435c, 441c). Cf., también, *ibid.*, X 611b ss., y *Fedón* 78b ss., donde surge la tesis de la simplicidad.

[54] La posición del artículo *(hē psychè pâsa)*, o su ausencia, han creado dificultades de interpretación para aceptar la lectura distributiva de *psychè pâsa*. Todo lo que se llama alma tiene, pues, una estrecha relación con lo inanimado (cf. K. Reinhardt, «Platons Mythen», en *Vermächtnis der Antike...*, pág. 257). Este concepto cosmológico del alma tiene que ver con la filosofía del Platón de la última época; pero concuerda con otros diálogos, por ejemplo el *Menón* 81b: «Siendo toda la naturaleza homogénea y habiendo aprendido y tenido experiencia el alma de todas las cosas...»

de se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal. El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente [55], nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras.

d »Consideremos la causa de la pérdida de las alas, y por la que se le desprenden al alma. Es algo así como lo que sigue.

[55] En todo el *Fedro*, y prestándole esa unidad de composición que, a veces, se le discute, aparece en determinados momentos la preocupación por el lenguaje y sus «determinaciones» que va a irrumpir, al final, con la fijación del *lógos* por el *grámma*. La denominación de «inmortal» *(athánaton)*, no puede deducirse por los simples caminos del *lógos*. No podemos hablar de ello para lograr, después, un *eîdos* que permita entender, desde el hombre, aquella palabra que lo trasciende y que está, en cierto sentido, fuera de su experiencia. El pasaje platónico incluye algunos términos fundamentales de su epistemología. Efectivamente, esa imposibilidad de «hablar con fundamento» se debe a que no hemos «visto» *(idóntes)* lo inmortal, y al no tenerlo en nuestra experiencia, no hemos podido mirarlo atentamente *(hikanôs noésantes)*. Entonces tenemos que construirlo, que imaginarlo *(pláttomen)*. El verbo *plássô / plättō* significa algo así como formar, construir, componer, modelar con un determinado material. Cf. *Timeo* 50a y, anteriormente, 49a ss., donde se descubre la siempre relativa imposibilidad de «nombrar» y la dificultad de aprehender el incesante fluir de las «cualidades» (H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. II, Heidelberg, 1970, págs. 551-552). Como no son posibles ni esa experiencia, ni esa intuición, el texto platónico deja abierta esa «figuración» de los dioses, que no se atreve a precisar más —«que sea como plazca a la divinidad», dice Platón entre el escepticismo y la reverencia—. (Cf. REGENBOGEN, «Bemerkungen...», pág. 264.)



»El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo e
divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo lo que le es contrario, se consume y acaba. Por cierto que Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose [56]. Le sigue un tropel de dioses y démones ordenados en once filas. Pues Hestia [57] se queda en la morada 247a
de los dioses, sola, mientras todos los otros, que han sido colocados en número de doce [58], como dioses jefes, van al frente de los órdenes a cada uno asignados. Son muchas, por cierto, las miríficas visiones que ofrece la intimidad de las sendas celestes, caminadas por el linaje de los felices dioses, haciendo cada uno lo que tienen que hacer, y seguidos por los que, en cualquier caso, quieran y puedan. Está lejos la envidia de los coros divinos. Y, sin embargo, cuando van a festejarse a sus banquetes, marchan b
hacia las empinadas cumbres, por lo más alto del arco que

[56] El sugestivo cuadro que Platón traza en esta famosa procesión de dioses, presenta algunas dificultades de interpretación. Más que una descripción de los dioses olímpicos, parece que los motivos centrales de esta alegoría son pitagóricos.

[57] Hestia, identificada con la tierra (EURÍPIDES, fr. 944) ofrece una clave para la interpretación del pasaje, aunque a esto se opone otra teoría, pitagórica también, del fuego inmóvil en el centro del universo (cf. ARISTÓTELES, *De caelo* 293a18 ss.)

[58] Un resumen sobre algunas discusiones en torno a esta clasificación de los dioses puede verse en HACKFORTH, *Plato's...*, págs. 71-73. Cf. también W. K. G. GUTHRIE, *The Greeks and theirs Gods*, Londres, 1950, págs. 110 sigs.

sostiene el cielo, donde precisamente los carros de los dioses, con el suave balanceo de sus firmes riendas, avanzan fácilmente, pero a los otros les cuesta trabajo. Porque el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero. Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba. Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular
c en su órbita, y contemplan lo que está al otro lado del cielo.

»A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto —ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla—: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser [59], vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el
d verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo,

[59] *ousía óntōs oûsa*, o sea una realidad cuya propia sustancialidad es su ser mismo. Este ser informe, incoloro, intangible sólo puede ser «visto» por el *noûs*, que no necesita, para penetrar en la realidad, del conocimiento sensible.



es otra al ser en otro —en eso otro que nosotros llama- e
mos entes—, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser. Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa. Una vez que ha llegado, el auriga detiene los caballos ante el pesebre, les echa, de pienso, ambrosía, y los abreva con néctar.

»Tal es, pues, la vida de los dioses. De las otras almas, 248a
la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos, apenas si alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ratos, se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en ese movimiento que las arrastra, pateándose y amontonándose, al intentar ser unas más que otras. Confusión, pues, y porfías y supremas fatigas b
donde, por torpeza de los aurigas, se quedan muchas renqueantes, y a otras muchas se les parten muchas alas. Todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber podido alcanzar la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento [60]. El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llenura de la Verdad [61], se debe a que el pasto adecuado para

[60] El concepto de *dóxa*, tan importante en toda la filosofía griega y tan diversamente matizado, aparece al otro extremo del conocimiento en el que se encuentra el «ser», y que señala el momento supremo en cuyo alejamiento se va desvaneciendo lo real. Con todo, es la *dóxa* el instrumento mental en el que, empalidecido, aún late lo ideal.

[61] Posiblemente, una alusión a *Atês leímōna* de EMPÉDOCLES (fr. B 121) y también al *Gorgias* (524a). Esta imagen tuvo una larga repercusión

la mejor parte del alma es el que viene del prado que
c allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera
al alma, de él se nutre.

»Así es, pues, el precepto de Adrastea [62]. Cualquier alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, simpre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra.

»Entonces es de ley que tal alma no se implante en
d ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas [63] tal vez, y del amor; la segunda, que sea para un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno; la tercera, para un político o un administrador o un hombre de negocios; la cuarta, para alguien a quien le va el esfuerzo corporal, para un gimnasta, o para quien se dedique a curar cuerpos; la quinta habrá de ser para una vida dedicada al arte adivinatorio o a los ritos de
e iniciación; con la sexta se acoplará un poeta, uno de ésos a quienes les da por la imitación; sea la séptima para un artesano o un campesino; la octava, para un sofista o un

neoplatónica. Véase, p. ej., PLOTINO, VI 7, 13, donde encontramos la misma expresión, *alēthelas pedíon* (cf. STEWART, *The Myths...*, págs. 355 y sigs.).

[62] Nombre de origen no griego, que se refiere a una cierta divinidad identificada, a veces, con Némesis. El carácter de inevitabilidad que comporta Adrastea, así como las referencias escatológicas de los pasajes siguientes, sumergen el mito platónico en la corriente del orfismo.

[63] Cf. *Fedón* 61a; *Filebo* 67b; *Banquete* 209e ss.; *República* III 403c-d.



demagogo, y para un tirano la novena [64]. De entre todos estos casos, aquel que haya llevado una vida justa es partícipe de un mejor destino, y el que haya vivido injustamente, de uno peor. Porque allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años —ya que no le salen alas antes de ese tiempo—, a no ser en el caso
de aquel que haya filosofado sin engaño, o haya amado 249a
a los jóvenes con filosofía. Éstas, en el tercer período de mil años, si han elegido tres veces seguidas la misma vida, vuelven a cobrar sus alas y, con ellas, se alejan al cumplirse esos tres mil años. Las demás, sin embargo, cuando acabaron su primera vida, son llamadas a juicio y, una vez juzgadas, van a parar a prisiones subterráneas, donde expían su pena; y otras hay que, elevadas por la justicia a algún lugar celeste, llevan una vida tan digna como la que
vivieron cuando tenían forma humana. Al llegar el mile- b
nio, teniendo unas y otras que sortear y escoger la segunda existencia, son libres de elegir la que quieran. Puede ocurrir entonces que un alma humana venga a vivir a un animal, y el que alguna vez fue hombre se pase, otra vez, de animal a hombre.

»Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas [65], yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el
pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo c

[64] Al final de la *República* (X 614a ss.) en el mito de Er, traza Platón un vivo cuadro de la trasmigración y las distintas «vidas» de las almas. Cf. También *Leyes* X 904a s.; *Timeo* 90e ss., 92c.

[65] Cf. LUIS GIL, «Notas al *Fedro*», *Emerita* XXV (1956), 311-330, y DE VRIES, *A commentary...*, págs. 145-146. Puede interpretarse de diversas maneras la expresión *katà tò eîdos legómenon;* el sentido parece ser: «lo que se concentra o recoge en la idea», o también «conviene que el hombre escuche lo que la idea le habla».

que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad [66]. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es «entusiasmado» [67].

»Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí
e abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de «entusiasmo», es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía [68], al amante de los bellos, se le llama enamorado.

[66] Sobre el sentido de la *anámnēsis* puede verse, P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Darmstadt, 1961[3], páginas 69-70, y E. LLEDÓ, *La memoria del Logos*, Madrid, 1984, páginas 119-139.

[67] El verbo *enthousiázō*, significa, como es sabido, «estar en lo divino», «estar poseído por alguna divinidad». Conservo la traducción de «entusiasmo», por recoger parte del olvidado origen semántico de la palabra, cuya inmediata etimología es, precisamente, ese término griego.

[68] *manía* significa algo así como «locura», «delirio»; pero conservo también, en algunos casos y por la misma razón que en n. ant., la traducción de «manía».



»Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acor- 250a
darse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. Pero éstas, cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad. De la justicia, pues, b
y de la sensatez y de cuanto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado. Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos misterios, que c
es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo [69], prisioneros en él como una ostra.

[69] La comparación del cuerpo con una tumba *(sôma-sêma)*, procede del orfismo (cf. *Gorgias* 493a; *República* X 611e; *Fedón* 82e).

»Sea todo esto en gracias al recuerdo que, en el anhelo de lo de entonces, ha hecho que ahora se hable largamente aquí. Como íbamos diciendo, y por lo que a la belleza
d se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones; pero, en llegando aquí, la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla. Es la vista [70], en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente —porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase a sí a nuestra vista [71]— y lo mismo pasaría con todo cuanto hay digno de amarse. Pero sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable [72].

[70] La visión, como acto del más característico de los sentidos, es un motivo central de la cultura griega y, por supuesto, de Platón. *eîdos*, palabra esencial del platonismo, está etimológicamente unida a *(F)ideîn* (lat. *videre*), que significa «ver con los propios ojos» (*en ophthalmoîsin ideîn*, HOMERO, *Ilíada* I 587).

[71] Efectivamente, con la vista no alcanzamos ese nivel superior de conocimiento. El argumento que da Platón para esta imposibilidad, enraiza también con temas esenciales de su filosofía. No podemos «ver» la sabiduría misma. Sería demasiado fuerte para nuestros sentidos. El arrebato amoroso, la pasión, el deseo hacia el saber «visto», traspasan todas las fronteras de lo humano. La luz del saber mismo, la claridad del conocimiento puro, arrastran al hombre a un mundo que ya no es suyo. La sabiduría tiene, necesariamente, que limitarse, en principio, a las insuperables condiciones del cuerpo y de la sensibilidad, una vez que el alma, en su caída, ha tenido que agarrarse a la materia.

[72] La belleza es frontera entre ese conocimiento sensible y la forma superior e intuitiva del saber, cuyo supremo esplendor, como «mente», no podemos «ver». Pero la belleza sí «se deja ver». Su ser es, pues, fronterizo, su realidad inmanente y, en cierto sentido, trascendente: nos ata a la «visión» del instante, y nos traspasa también hacia ese deseo, que tensa el amor en un tiempo más pleno y largo que el de la temporalidad inmediata que los ojos aprehenden.



»Ahora bien, el que ya no es novicio o se ha corrom- e
pido, no se deja llevar, con presteza, de aquí para allá, para donde está la belleza misma, por el hecho de mirar lo que aquí tiene tal nombre, de forma que, al contemplarla, no siente estremecimiento alguno, sino que, dado al placer, pretende como un cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos, y muy versado ya en sus excesos, ni teme ni se avergüenza de perseguir un placer contra naturaleza. Sin embargo, aquel cuya iniciación es todavía reciente, el que 251a
contempló mucho de las de entonces, cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza [73], se estremece primero, y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios. Y es que, en habiéndolo visto, le toma, después del escalofrío, como un trastorno que le provoca sudores y un inusitado ardor. Recibien- b
do, pues, este chorreo de belleza por los ojos, se calienta con un calor que empapa, por así decirlo, la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la germinación que, cerradas por la aridez, les impedía florecer; y, además, si el alimento afluye, se esponja el tallo del ala y echa a nacer desde la raíz, por dentro de la sustancia misma del alma [74], que antes, por cierto, estuvo

[73] Visión de un rostro que arrastra hacia otro horizonte, porque la belleza que «refleja» imita el verdadero mundo que, en otro tiempo, vio. «Imitación», «visión», «idea», «cuerpo», elementos fundamentales de la epistemología platónica, que, en estas páginas, se entrelazan en peculiar tensión.

[74] La fuerza de esa serie de imágenes descansa en ese *pân tès psychès eîdos*. Traduzco, excepcionalmente, de acuerdo con la tensión y sentido del texto, *pân eîdos* por «sustancia». La unión de ambos términos permi-

c toda alada. Anda, pues, en plena ebullición y burbujeo, y como con esa sensación que tienen los que están echando los dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en las encías, así le pasa al alma del que empieza a echar las plumas. Bullen, escuecen, cosquillean las nacientes alas; y si pone los ojos en la belleza del muchacho y recibe de allí partículas que vienen fluyendo —que por eso se llaman 'río de deseos' [75]—, se empapa y calienta y se le aca-
d ban las penas y se llena de gozo. Pero cuando está separada y aridece, los orificios de salida, por donde empuja la pluma, se resecan entonces y, al cerrarse, impiden el brote de la pluma que, ocluida dentro con el deseo, salta como una arteria que late, y pincha cada una en su propia salida, de forma que, aguijoneada el alma toda y por todas partes, se revuelve de dolor.

»Sólo, en cambio se alegra, si le viene el recuerdo de la belleza del amado. Por la mezcla de estos sentimientos

te esa interpretación. *eídos* es, pues, en este caso y por el contexto, algo más que lo que se ve, que la «forma» o «idea» como objeto de visión.

[75] Platón juega con una extraña etimología de *hímeros* (*hiénai* «ir»; *mérē* «partes»; *rhoé* «corriente»). En realidad, no está clara la etimología de *hímeros* que significa «deseo, amor, necesidad de placer». La relación con el ant. ind. *ịsma* «primavera», «dios del amor», aunque semánticamente tiene pleno sentido, no explica la formación de la palabra. Por ello, habría que pensar en la etimología propuesta por BALLY (*Mémoire de la Société Linguistique de Paris,* 12, pág. 231), *si-smero-s, si-smer-io* y en relación con el antiguo indio *smarati* ( < **smérei*) «acordarse», «venir a la mente»). Compárese con *mérimna, mérmeros, mártys* «pensamiento vivo», «acordarse vivamente», etc. (Cf. H. FRISK, *Griech. Etymol. Wörterbuch,* I, pág. 726.) En realidad, la etimología platónica no permite traducir *hímeros* por «flujo de deseos», ya que entre los componentes de esa pseudoetimología no se encuentra ninguno que signifique «deseo». Al traducirlo, en este caso, por «flujo de deseo» se intenta ser fiel a lo que Platón insinúa; pero la traducción correcta de ese término es «deseo», «anhelo».



encontrados, se aflige ante lo absurdo de lo que le pasa, y no sabiendo por donde ir, se enfurece, y, así enfurecida,
no puede dormir de noche ni parar de día y corre deseosa e
a donde piensa que ha de ver al que lleva consigo la belleza. Y cuando lo ha visto, y ha encauzado el deseo, abre lo que antes estaba cerrado, y, recobrando aliento, ceden sus pinchazos y va cosechando, entretanto, el placer más
dulce. De ahí que no se presten a que la abandonen —a 252a
nadie coloca por encima del hermoso muchacho—, olvidándose de madre, hermanos y amigos todos, sin importarle un bledo que, por sus descuidos, se disipen sus bienes y desdeñando todos aquellos convencionalismos y fingimientos con los que antes se adornaba, presto a hacerse esclavo y a poner su lecho donde le permita estar lo más cerca del deseado.

»Y es que, además de venerarle, ha encontrado en el
poseedor de la belleza al médico apropiado para sus gran- b
dísimos males. A esta pasión, pues, hermoso muchacho, al que precisamente van enhebradas mis palabras, llaman los hombres amor; pero si oyes cómo la llaman los dioses, por lo chocante que es, acabarás por reírte. Dicen algunos, sobre el Amor, dos versos sacados, creo, de poemas no publicados de los homéridas, el segundo de los cuales es muy desvergonzado, y no demasiado bien medido. Suenan así:

*Los mortales, por cierto, volátil al Amor llaman;*
*los inmortales, alado, porque obliga a ahuecar el ala* [76].

[76] El fragmento citado, podría ser un invento de Platón, o bien una refundición platónica (cf. M. L. WEST, *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966, v. 831). La distinción entre denominaciones que dan los dioses o los hombres la encontramos ya en HOMERO (*Odisea* X 305, XII 61; *Ilíada* I 403, II 813, XIV 291, XX 74). *pterós* en la curiosa etimología en la que Platón

c Se puede o no se puede creer esto; no obstante, la causa de lo que les sucede a los amantes es eso y sólo eso.

»Así pues, el que, de entre los compañeros de Zeus, ha sido preso, puede soportar más dignamente la carga de aquel que tiene su nombre de las alas. Pero aquellos que, al servicio de Ares, andaban dando vueltas al cielo, cuando han caído en manos del Amor, y han llegado a pensar que su amado les agravia, se vuelven homicidas, y son capaces de inmolarse a sí mimos y a quien aman. Y así, según sea el dios a cuyo séquito se pertenece,
d vive cada uno honrándole e imitándole en lo posible, mientras no se haya corrompido, y sea ésta la primera generación que haya vivido; y de tal modo se comporta y trata a los que ama y a los otros. Cada uno escoge, según esto, una forma del Amor hacia los bellos, y como si aquel amado fuera su mismo dios [77], se fabrica una imagen que ador-
e na para honrarla y rendirle culto. En efecto, los de Zeus buscan que aquel al que aman sea, en su alma, un poco también Zeus. Y miran, pues, si por naturaleza hay alguien con capacidad de saber o gobernar, y si lo encuentran se enamoran, y hacen todo lo posible para que sea tal cual es. Y si antes no se habían dado a tales menesteres, cuando ponen las manos en ello, aprenden de donde

piensa, podría estar formado por un juego de palabras: *Érōs-pterón* («ala») *-pter* («padre»?). La etimología de *pterón* tiene que ver con el indoeuropeo **pter*. El grupo consonántico *pt* se encuentra en *pétomai* «volar», «levantarse». El verbo *pteróō* (estar provisto de alas) tiene también el significado de «excitarse». Cf. ANACREONTE, 53, 1-4 (Preisendanz-Brioso): «Cuando te miro entre los jóvenes, la juventud me vuelve. Entonces, para el baile, al viejo que yo era le brotan alas» *(pteróumai)*.

[77] Parece, contra la suposición de DE VRIES, *A commentary...*, página 161, que *autón*, habría que unirlo a *theón* y no a *ekeînon*. Aquel amado al que se escoge se debe asemejar al «mismo dios» de cuyo séquito formó parte.



pueden, y siguen huellas y rastrean hasta que se les abre 253a el camino para encontrar por sí mismos la naturaleza de su dios, al verse obligados a mirar fijamente hacia él. Y una vez que se han enlazado con él por el recuerdo [78], y en pleno entusiasmo, toman de él hábitos y maneras de vivir, en la medida en que es posible a un hombre participar del dios.

»Por cierto que, al convertir al amado en el causante de todo, lo aman todavía más, y lo que sorben, como las bacantes en la fuente de Zeus, lo vierten sobre el alma del amado, y hacen que, así, se asemejen todo lo más b que puedan al dios suyo. Los que, por otro lado, seguían a Hera, buscan a alguien de naturaleza regia y, habiéndolo encontrado, hacen lo mismo con él. Y así los de Apolo, y los de cada uno de los dioses, que al ir en pos de determinado dios, buscan a un amado de naturaleza semejante. Y cuando lo han logrado, con su ejemplo, persuasión y orientación conducen al amado a los gustos e idea de ese dios, según la capacidad que cada uno tiene. Y no experimentan, frente a sus amados, envidia alguna, ni malquerencia impropia de hombres libres, sino que intentan, todo lo más que pueden, llevarlos a una total semejanza con c ellos mismos y con el dios al que veneran [79]. La aspiración, pues, de aquellos que verdaderamente aman, y su ceremonia de iniciación —si llevan a término lo que desean y tal como lo digo— llega a ser así de bella y dichosa para el que es amado por un amigo enloquecido por el Amor,

[78] *mnḗmē*. La memoria engarza, como la piedra magnética del *Ión* (533e), la cadena de la participación entusiasta *(enthousiôntes)* con el otro universo del que la belleza o el saber del hombre son reflejo.

[79] Todo el pasaje insiste, a través del Eros, en el tema de la «semejanza a la divinidad» que caracteriza al pitagorismo y al platonismo.

sobre todo si acaba siendo conquistado. Y esta conquista tiene lugar de la siguiente manera.

»Tal como hicimos al principio de este mito, en el que dividimos cada alma en tres partes, y dos de ellas tenían
d forma de caballo y una tercera forma de auriga, sigamos utilizando también ahora este símil. Decíamos, pues, que de los caballos uno es bueno y el otro no. Pero en qué consistía la excelencia del bueno y la rebeldía del malo no lo dijimos entonces, pero habrá que decirlo ahora. Pues bien, de ellos, el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verda-
e dera [80] y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. En cambio, el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias [81], de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates. Así que cuando el auriga, viendo el semblante amado [82], siente un calor que recorre toda el alma, llenándose del cosquilleo y de los aguijones del
254a deseo, aquel de los caballos que le es dócil, dominado entonces, como siempre, por el pundonor, se contiene a sí mismo para no saltar sobre el amado. El otro, sin embargo, que no hace ya ni caso de los aguijones, ni del látigo del auriga, se lanza, en impetuoso salto, poniendo en toda clase de aprietos al que con él va uncido y al auriga,

[80] *sōphrosýne, aidós, alethinḕ dóxa,* son los términos que fundan el sentido de estas imágenes, que expresan aquellos deseos que se dejan dominar por lo racional del alma (cf. *República* IX 580a ss.; IV 439d).

[81] Cf. *República* IV 440a ss.

[82] La visión del Eros que arrastra al amado, según la interpretación de De Vries, *A commentary...,* págs. 167-168.



y les fuerza a ir hacia el amado y traerle a la memoria los goces de Afrodita. Ellos, al principio se resisten irritados, como si tuvieran que hacer algo indigno y ultrajante.
Pero, al final, cuando ya no se puede poner freno al mal, b
se dejan llevar a donde les lleven, cediendo y conviniendo en hacer aquello a lo que se les empuja. Y llegan así junto a él, y contemplan el rostro resplandeciente del amado.

»Al presenciarlo el auriga, se trasporta su recuerdo a la naturaleza de lo bello, y de nuevo la ve alzada en su sacro trono y en compañía de la sensatez. Viéndola, de miedo y veneración cae boca arriba. Al mismo tiempo, no
puede por menos de tirar hacia atrás de las riendas, tan c
violentamente que hace sentar a ambos caballos sobre sus ancas, al uno de buen grado, al no ofrecer resistencia, al indómito, muy a su pesar. Un poco alejado ya el uno, de vergüenza y pasmo rompe a sudar empapando toda el alma; pero el otro, al calmarse el dolor del freno y la caída y aún sin aliento, se pone a injuriar con furia dirigiendo toda clase de insultos contra el auriga y contra su pareja de tiro, como si por cobardía y debilidad hubiese incum-
plido su deber y su promesa. Y, de nuevo, obligando a d
acercarse a los que no quieren, consiente a duras penas, cuando se lo piden, en dejarlo para otra vez.

»Pero cuando llega el tiempo señalado, refresca la memoria a los que hacen como si no se acordaran, les coacciona con relinchos y tirones, hasta que les obliga de nuevo a aproximarse al amado para decirle las mismas palabras. Cuando ya están cerca, con la testuz gacha y la cola extendida, tascando el freno, los arrastra con insolencia. Con todo, el auriga que experimenta todavía más el mismo sen-
timiento, se tensa, como si estuviera en la línea de salida, e
arrancando el freno de los dientes del avasallador corcel por la fuerza con que, hacia atrás, ahora le aguanta. Se

le llena de sangre la malhablada lengua y las quijadas, y 'entrega al sufrimiento' [83] las patas y la grupa, clavándolas en tierra. Pero cuando el mal caballo ha tenido que soportar muchas veces lo mismo, y se le acaba la indocilidad, humillado, se acopla, al fin, a la prudencia del auriga, y ante la visión del bello amado, se siente morir de miedo. Y ocurre, entonces, que el alma del amante, reverente y
255a temerosa, sigue al amado. Así pues, cuidado con toda clase de esmero, como igual a un dios, por un amante que no finge sino que siente la verdad, y siendo él mismo, por naturaleza, amigo de quien así le cuida —si bien en otra época pudiera haber sido censurado por condiscípulos u otros cualesquiera, diciéndole lo vergonzoso que era tener relaciones con un amante y, por ello, lo hubiera apartado de sí—, la edad y la fuerza de las cosas le empujan a aceptar, con el paso del tiempo, la compañía. Porque, en
*b* verdad, que no está escrito que el malo sea amigo del malo, ni el bueno no lo sea del bueno [84]. Y, una vez que le ha dejado acercarse, y aceptado su conversación y compañía, la benevolencia del amante, vista de cerca, conturba al amado que se da cuenta de que todos los otros juntos, amigos y familiares, no le pueden ofrecer parcela alguna de amistad como la del amigo entusiasta. Y cuando vaya pasando el tiempo de este modo, y se toquen los cuerpos en los gimnasios y en otros lugares públicos, entonces ya aquella fuente que mana, a la que Zeus llamó 'deseo' [85],
*c* cuando estaba enamorado de Ganimedes [86], inunda cauda-

[83] Cf. Homero, *Ilíada* V 397; *Odisea* XVII 567. Fórmulas parecidas se encuentran en *República* VIII 566c, IX 571c, 574c.

[84] Cf. *Lisis* 213a ss.

[85] Cf. n. 75.

[86] Ganimedes, adolescente pastor en las montañas próximas a Troya. Según nos relata el *Himno homérico a Afrodita* (V 202-217), Zeus raptó



losamente al amante, lo empapa y lo rebosa. Y semejante a un aire o a un eco que, rebotando de algo pulido y duro, vuelve de nuevo al punto de partida, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos [87], camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las *d*
plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado. Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como al

a Ganimedes prendado de su belleza. En la *Ilíada* (XX 232-235) se dice que «al divino Ganimedes, nacido el más bello de todos los hombres mortales, lo arrebataron los dioses, de bello que era, para que escanciara el vino a Zeus y viviera con los que nunca mueren». En las *Leyes* (I 636d), hay una referencia a Ganimedes y su mito como invención de los cretenses.



[87] La importancia de la visión, como efecto de un sentido superior, se ha indicado ya en la n. 70. En el texto al que allí se hace referencia se habla, efectivamente, de «visión» *(ópsis)*. En este pasaje, son los ojos mismos *(ómmata)*, como instrumentos de la sensación, quienes tienen capacidad para «filtrar», y ser cauce por el que pasa «el manantial de la belleza». La realidad del ojo marca una frontera, hecha de una materia sutil, que permite el encuentro entre la belleza apenas cosificable, y realizada como resplandor que, a veces, los seres despiden. Está «en ella», pero no es sólo y todo ella. La influencia de esta *theōría* fue grande en el neoplatonismo. Plotino habla de los «ojos del alma», *ómmata tēs psychēs* (*Enéadas* VI 8, 19, 10), que captan lo que «aparece», lo que es «fenómeno». Aquello que los ojos han visto, *ópsis ommátōn* (*Enéadas* I 6, 8, 4-10), es una suprema belleza que yace dentro sin adelantarse a lo exterior. Por eso, no hay que «volverse a los anteriores reverberos de los cuerpos. Porque, al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia aquellas de las que éstas son imágenes» (cf. tb., *ibid.*, I 6, 4, 1 ss.). Ya Aristóteles (*É. N.* VI 1144a29-30) habla de la prudencia como «ojo del alma» (cf. «los ojos de la experiencia», *É. N.* VI 1143b13).

que se le ha pegado de otro una oftalmía [88], no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo [89], se está mirando a sí mismo en el amante. Y cuando éste se halla presente, de la misma manera que a él, se le acaban las penas; pero si está ausente, también por lo mismo
e desea y es deseado. Un reflejo del amor, un anti-amor [90], (Anteros) es lo que tiene. Está convencido, sin embargo,

[88] Los griegos creían que, en ciertas enfermedades de los ojos, bastaba con la simple mirada para contagiarse (cf. PORFIRIO, *De abstinentia* I 28).

[89] El espejo y la mirada son dos elementos que expresan la singular estructura de la relación amorosa: el reflejo de sí mismo frente a sí mismo, y el resplandor del otro que irradia, a través de la vista, en la intimidad del propio ser. Este encuentro que afirma la subjetividad, la proyecta y construye, busca también en el otro la prolongación y continuidad del propio ser. En el libro IX de la *Ética nicomáquea*, donde se habla de la *philautía*, del amor a sí mismo (1168a30-1169b1), y en el libro VII de la *Ética eudemia* (1240a8-1240b42), ARISTÓTELES analiza este carácter «doble» de la *philía*. «Y el hombre absolutamente bueno busca ser amigo de sí mismo, como se ha dicho, porque pone dentro de sí dos partes que, por naturaleza, desean ser amigas y que es imposible separar» (*É. E.* 1240b30-34). Sin embargo, es en *M. M.*, donde aparece el tema del espejo, a propósito de la amistad: «De la misma manera que nosotros, cuando queremos ver nuestro propio rostro, lo vemos mirándolo en un espejo, así también tenemos que mirar al amigo si queremos conocernos a nosotros mismos. Pues, como decimos, el amigo es un otro yo» (1213a20-24).

[90] Anteros, contrafigura de Eros, que surge en el ambiente de los «gimnasios». Según nos informa PAUSANIAS (VI 23, 3), «En una de las palestras hay un relieve con las figuras de Eros y Anteros, el primero con un ramo de palma, e intentando quitárselo al otro». Cf., también, del mismo PAUSANIAS (I 30, 1): «El altar que hay en la ciudad y que llaman de Anteros, dicen que es ofrenda de los metecos, porque cuando enamorado el meteco Timágoras del ateniense Meles, éste le mandó, despreciándolo, que se tirase desde lo más alto de la roca; Timágoras, sin estimar su vida y queriendo agradar al muchacho en todo, se despeñó. Meles, cuando lo vio muerto, se arrepintió tanto, que se precipitó desde



de que no es amor sino amistad, y así lo llama. Ansía, igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar, acostarse a su lado.

»Y así, como es natural, se seguirá rápidamente, después de esto, todo lo demás. Y mientras yacen juntos, el caballo desenfrenado del amante tiene algo que decir al auriga, pues se cree merecedor, por tan largas penalidades, de disfrutar un poco. Pero el del amado no tiene nada 256a
que decir, sino que, henchido de deseo, desconcertado, abraza al amante y lo besa, como se abraza y se besa a quien mucho se quiere, y cuando yacen juntos, está dispuesto a no negarse, por su parte, a dar sus favores al amante, si es que se los pide. En cambio, el compañero de tiro y el auriga se oponen a ello con respeto y buenas razones. De esta manera, si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mis- b
mos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita. Y, así pues, al final de sus vidas, alados e ingrávidos, habrán vencido en una de las tres competiciones verdaderamente olímpicas [91], y ni la humana sensatez, ni la divina locura pueden otorgar al hombre un mayor bien. Pero si acaso escogieron un modo de vida menos c
noble y, en consecuencia, menos filosófico y más dado a los honores, bien podría ocurrir que, en estado de embriaguez o en algún momento de descuido, los caballos desen-

la misma roca y murió también. Los metecos creyeron, desde entonces, que Anteros era el vengador de Timágoras» (trad. de A. TOVAR).

[91] Para ser coronado como vencedor, era preciso ganar tres veces a su rival (cf. PLATÓN, *República* 583b, *Eutidemo* 277d; y ESQUILO, *Euménides* 589).

frenados de ambos, cogiendo de improviso a las almas, las lleven juntamente allí donde se elige y se cumple lo que el vulgo considera la más feliz conquista.

»Y una vez cumplido, se atan a ello en lo sucesivo, si bien no con frecuencia, porque siempre hay una parte de la mente que no da su asentimiento. Es cierto que éstos también son amigos entre sí, pero menos que aquéllos,
d tanto mientras dura el amor como si se les ha escapado, en la idea de que se han dado y aceptado las mayores pruebas de fidelidad, que sería desleal incumplirlas, para caer, entonces, en enemistad. Al fin emigran del cuerpo, es verdad que sin alas, pero no sin el deseo de haberlas buscado. De modo que no es pequeño el trofeo que su locura amorosa les aporta. Porque no es a las tinieblas de un viaje subterráneo a donde la ley prescribe que vayan los que ya comenzaron su ruta bajo el cielo, sino a que juntos gocen de una vida clara y dichosa y, gracias al amor, obtengan
e sus alas, cuando les llegue el tiempo de tenerlas.

»Dones tan grandes y tan divinos, muchacho, te traerá la amistad del enamorado. Pero la intimidad con el que no ama, mezclada de mortal sensatez, y dispensadora también de lo mortal y miserable, produciendo en el alma ami-
257a ga una ruindad que la gente alaba como virtud, dará lugar a que durante nueve mil años [92] ande rodando por la tierra y bajo ella, en total ignorancia.

[92] Estos años son la suma de los períodos, entre las sucesivas vidas por las que ha pasado el alma. cf. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, París, 1930, págs. 255 y sigs. Anteriormente ya se ha referido Platón a estos «números escatológicos», p. ej., en 248e ss. Cf. *Fedón* 81c s., y HERÓDOTO, II 123: «Los primeros que hablaron de esto fueron los egipcios, al decir que el alma del hombre es inmortal... y que, después de haber pasado por todos los seres de la tierra, del mar y del aire, entra en el cuerpo de un hombre que vaya a nacer, y que este giro se cumple en tres mil años. Los griegos... como si fuese suya han hecho uso de esta doctrina.»



»Sea ésta, querido Amor, la más bella y mejor palinodia que estaba en nuestro poder ofrecerte, como dádiva y recompensa, y que no podía por menos de decirse poéticamente y en términos poéticos, a causa de Fedro. Obteniendo tu perdón por las primeras palabras y tu gracia por éstas, benevolente y propicio como eres, no me prives del amoroso arte que me has dado, ni en tu cólera me lo embotes, y dame todavía, más que ahora, la estima de los bellos. Y si en lo que, tanto Fedro como yo, dijimos antes, hay algo duro para ti, echa la culpa a Lisias, padre de b
las palabras [93], hazle enmudecer de tales discursos y volver, como ha vuelto su hermano Polemarco [94], a la filosofía, para que este amante suyo no divague como ahora, sino que simplemente lleve su vida hacia el Amor con discursos filosóficos.»

FED. — Uno a tu súplica la mía, Sócrates, para que si nos es mejor, así se haga. En cuanto a tu discurso, hace un rato que estoy maravillado por lo mucho más be- c
llo que te ha salido, en comparación con el primero. Temo, pues, que el de Lisias me parezca pobre, en el caso de que quiera enfrentarlo a otro. Porque, recientemente, oh admirable amigo, alguno de los políticos lo vituperaban tachándolo de eso mismo, y a lo largo de todo su vituperio lo llamaba logógrafo [95]. No estaría mal, pues,

[93] Así se llama a Fedro en el *Banquete* (177d).

[94] Esta alusión a la vida «filosófica» de Polemarco no sólo indica la relación intelectual con Sócrates, sino, tal vez, una repulsa a la tiranía de los Treinta que, como se ha indicado, condenará a muerte al hijo de Céfalo.

[95] En los *Scholia* se dice que «los antiguos llamaban logógrafos a los que escribían discursos a sueldo, y los vendían en los tribunales».

que, en nombre de su buena fama, se nos aguante sus ganas de escribir.

Sóc. — Ridícula, muchacho, es la decisión a la que te
d refieres, y mucho te equivocas sobre tu compañero, si piensas que es así de timorato. Igual crees también que su detractor decía seriamente lo que decía.

Fed. — Pues daba esa impresión, Sócrates. Y tú mismo sabes, tal vez, como yo, que los más poderosos y respetables en las ciudades, se avergüenzan en poner en letra a las palabras [96], y en dejar escritos propios, temiendo por la opinión que de ellos se puedan formar en el tiempo futuro y porque se les llegue a llamar sofistas.

Sóc. — «Delicioso recodo» [97], Fedro. Se te ha olvida-
e do que la expresión viene del largo recodo del Nilo. Y por lo del recodo, se te olvidó que los políticos más engreídos, los más apasionados de la logografía y de dejar escritos detrás de ellos, siempre que ponen en letra un discurso, tanto les gusta que se lo elogien, que añaden un párrafo especial, al principio, con los nombres de aquellos que, donde quiera que sea, les hayan alabado.

---

Sócrates, sin embargo, utiliza el término en sentido más amplio. (Cf. De Vries, *A commentary...*, pág. 182.)

[96] Más literalmente, podría traducirse por «escribir discursos» *(lógous gráphein)*, pero, como en otros muchos pasajes del diálogo, la traducción de *lógos* por discurso puede resultar trivial y pobre. En primer lugar, porque el término «discurso» monopoliza y acota excesivamente un campo semántico que, en muchos momentos, apenas tiene que ver con *lógos*, y en segundo lugar, la traducción que aquí se ofrece, permite anticipar lo que va a constituir el problema más importante de la parte final del *Fedro*.

[97] El pasaje ha sido muy controvertido. Algunos lo consideran una glosa, sobre todo la referencia al Nilo que comenta el proverbio con el que Sócrates inicia su intervención (cf., p. ej., Hackforth, *Plato's ...*, pág. 113; De Vries, *A commentary...*, págs. 184-187).



Fed. — ¿Cómo es que dices esto? Porque no lo entiendo.

Sóc. — ¿No sabes que, al comienzo del escrito de cual- 258a
quier político, lo primero que se escribe es el nombre de su panegirista?

Fed. — ¿Cómo?

Sóc. — «Pareció al consejo», suelen decir, o «al pueblo», o a ambos, y «aquél dijo» —y el que escribe se refiere entonces a sí mismo pomposa y elogiosamente—. Después de esto, sigue mostrando su sabiduría a los que le alaban, haciendo, a veces, un largo escrito. ¿O te parece a ti que es algo distinto de esto un discurso escrito?

Fed. — No, a mí no. b

Sóc. — Pues bien, si tal discurso se sostiene, su autor abandona alegre la escena; pero si se le borra [98], y el autor queda privado de la logografía, y no se le considera digno de ser escrito, están de duelo tanto él como sus compañeros.

Fed. — Y mucho.

Sóc. — Es claro que no porque tengan a menos la profesión, sino, todo lo contrario, porque la admiran.

Fed. — Por supuesto.

Sóc. — ¿Y qué? Cuando un orador o un rey, habiendo conseguido el poder de un Licurgo [99] o de un Solón [100] c

---

[98] No bastaba, pues, para la «permanencia» de las palabras del orador político que llegase a convencer a su auditorio. Sus palabras debían «sostenerse», no ser borradas de la tabla de propuestas que, en cada sesión, tenía lugar, y lograr que, a través de la escritura, llegase a convertirse en *nómos*, que prolongaba su vida más allá de la inmediata temporalidad de la voz y el instante.

[99] Son confusos los datos que la tradición nos ofrece sobre el mítico fundador de la constitución espartana, aunque parece ser que su obra legislativa tuvo lugar en torno al año 885 a. C. Cf. J. B. Bury-R. Meiggs, *A History of Greece, to the death of Alexander the Great*, Londres, 1975[4],

o de un Darío [101], se hace inmortal logógrafo en la ciudad, ¿acaso no se piensa a sí mismo como semejante a los dioses, aunque aún viva, y los que vengan detrás de él no reconocerán lo mismo, al mirar sus palabras escritas?

FED. — Claro que sí.

SÓC. — ¿Crees, pues, que alguno de éstos, sea quien sea él, y sea cual sea la causa de su aversión a Lisias, lo vituperaría por el hecho mismo de escribir?

FED. — No es probable, teniendo en cuenta lo que dices. Porque, al parecer, sería su propio deseo lo que vituperaría.

---

pág. 98; también H. BENGTSON, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, Munich, 1960², págs. 100-101, donde se comenta la bibliografía de las *Retras* de Licurgo, quien, con su obra legislativa, suavizó las tensiones entre el pueblo y sus reyes, siguiendo el consejo del oráculo de Delfos (PLUTARCO, *Licurgo* 6). El poder compartido de dos «reyes», el consejo de ancianos *(gerousía)*, reforma agraria, educación de la juventud *(agōgḗ)* son algunas de sus creaciones. PLATÓN, en el *Banquete* (209d), menciona a Licurgo y a Solón, famosos por sus leyes. También, en la *República* (599d), se refiere a la labor legislativa de Licurgo.

[100] Hombre de Estado y poeta ateniense que vivió a finales del siglo VII a. C., emparentado por línea materna con Pisístrato, el tirano y legislador ateniense. Sus reformas en la distribución de la tierra, en los pesos, medidas y monedas lo hicieron famoso (ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 10).

[101] Rey persa del linaje de los Aqueménidas, cuya tarea legislativa y administrativa, comenzada a finales del s. VI a. C., pervive en muchas ciudades de la época helenística. Impuestos anuales, organización del Imperio en veinte satrapías, reorganización del ejército, unificación de la moneda y la creación de un sistema de comunicaciones contribuyeron a configurar la estructura del mundo antiguo. PLATÓN, en las *Leyes* (695c-d), habla de cómo Darío «juzgó conveniente regir bajo leyes, impuestas por él mismo, introduciendo una cierta igualdad». O. REGENBOGEN ha matizado agudamente la referencia platónica a los tres legisladores («Zur Deutung des platonischen *Phaidros*», *en* F. DIRLMEIER [ed.], *Kleine Schriften*, Munich, 1961, págs. 260-261).



SÓC. — Luego es cosa evidente, que nada tiene de ver- d
gonzoso el poner por escrito las palabras.

FED. — ¿Por qué habría de tenerlo?

SÓC. — Pero lo que sí que considero vergonzoso, es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza.

FED. — Es claro.

SÓC. — ¿Cuál es, pues, la manera de escribir o no escribir bien? ¿Necesitamos, Fedro, examinar sobre esto a Lisias o a cualquier otro que alguna vez haya escrito o piense escribir, ya sea sobre asunto público o privado, en verso como poeta, o sin verso como un prosista?

FED. — ¿Preguntas si necesitamos? ¿Y por qué otra e
cosa se habría de vivir, por así decirlo, sino por placeres como éstos? Porque no nos va a llegar la vida de aquellos placeres que, para sentirlos, requieren previo dolor, como pasa con la mayoría de los placeres del cuerpo. Por eso se les llama, justamente, esclavizadores [102].

SÓC. — Bien, creo que tenemos tiempo. Y me parece además, como si, en este calor sofocante, las cigarras que cantan sobre nuestras cabezas, dialogasen ellas mismas y nos estuviesen mirando. Porque es que si nos vieran a 259a
nosotros dos que, como la mayoría de la gente, no dialoga a mediodía, sino que damos cabezadas y que somos seducidos por ellas debido a la pereza de nuestro pensamiento, se reirían a nuestra costa, tomándonos por esclavos que, como ovejas, habían llegado a este rincón, cabe la fuente, a echarse una siesta. Pero si acaso nos ven dialogando y sorteándolas como a sirenas, sin prestar oídos a

---

[102] W. C. HELMBOLD y W. G. RABINOWITZ consideran esta frase como una interpolación (*Plato. Phaedrus*, Indianápolis, 1984⁹, pág. 47). Una expresión semejante a *andrapodṓdeis hēdonaí* se encuentra, sin embargo, en la *Carta* VII 335b (cf. DE VRIES, *A commentary...*, páginas 191-192).

b sus encantos, el don que han recibido de los dioses para dárselo a los hombres, tal vez nos lo otorgasen complacidas [103].

FED. — ¿Y cuál es ese don que han recibido? Porque me parece que no he oído mencionarlo nunca.

SÓC. — Pues en verdad que no es propio de un varón amigo de las musas, el no haber oído hablar de ello. Se cuenta que, en otros tiempos, las cigarras eran hombres de ésos que existieron antes de las Musas, pero que, al nacer éstas y aparecer el canto, algunos de ellos quedaron embelesados de gozo hasta tal punto que se pusieron a can-
c tar sin acordarse de comer ni beber, y en ese olvido se murieron. De ellos se originó, después, la raza de las cigarras, que recibieron de las Musas ese don de no necesitar alimento alguno desde que nacen y, sin comer ni beber, no dejan de cantar hasta que mueren, y, después de esto, el de ir a las Musas a anunciarles quién de los de aquí abajo honra a cada una de ellas. En efecto, a Terpsícore [104] le cuentan quién de ellos la honran en las danzas, y hacen así que los mire con más buenos ojos; a Érato le
d dicen quiénes la honran en el amor, y de semejante manera a todas las otras, según la especie de honor propio de cada

[103] Según FRUTIGER, *Les mythes...*, pág. 233, éste y el mito de Theuth y Thamus, que vendrá a continuación, son una invención platónica. El mito de los cisnes (*Fedón* 84e-85b) tiene una cierta semejanza con éste. En la estructura del *Fedro*, el canto de las cigarras es un interludio para el tema final del lenguaje y la escritura.

[104] De las nueve Musas, sólo a cuatro menciona Sócrates en este pasaje. Las cinco que faltan son Clío, Musa de la historia; Melpómene, del canto y la armonía; Polimnia, de la poesía lírica; Talía, de la comedia, y Euterpe, de la música de flauta. Sus funciones, sin embargo, antes de la época alejandrina, no están muy bien diferenciadas. Terpsícore es la Musa de la danza.



una. Pero es a la mayor, Calíope [105], y a la que va detrás de ella, Urania [106], a quienes anuncian los que pasan la vida en la filosofía y honran su música. Precisamente éstas, por ser de entre las Musas las que tienen que ver con el cielo y con los discursos divinos y humanos, son también las que dejan oír la voz más bella. De mucho hay, pues, que hablar, en lugar de sestear, al mediodía.

FED. — Pues hablemos, entonces.

SÓC. — Y bien, examinemos lo que nos habíamos pro- e
puesto ahora, lo de la causa por la que un discurso hablado o escrito es o no es bueno.

FED. — De acuerdo.

SÓC. — ¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?

FED. — Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine 260a
la gente, que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad.

SÓC. — «Palabra no desdeñable» [107] debe ser, Fedro, la que los sabios digan; pero es su sentido lo que hay que adivinar. Precisamente lo que ahora acaba de decirse no es para dejarlo de lado.

[105] Musa de la elocuencia y de la poesía épica.

[106] El dominio de Urania es la astronomía. Tal vez se deba el que pueda establecerse esta relación entre filosofía y astronomía, al hecho de que los orígenes de la filosofía griega estuvieron tan unidos a la observación del cielo.

[107] Proverbio puesto en boca de Néstor (*Ilíada* II 361).

FED. — Con razón hablas.

SÓC. — Vamos a verlo así.

FED. — ¿Cómo?

b SÓC. — Si yo tratara de persuadirte [108] de que compraras un caballo para defenderte de los enemigos, y ninguno de los dos supiéramos lo que es un caballo, si bien yo pudiera saber de ti, que Fedro cree que el caballo es ese animal doméstico que tiene más largas orejas...

FED. — Sería ridículo, Sócrates.

SÓC. — No todavía. Pero sí, si yo, en serio, intentara persuadirte, haciendo un discurso en el que alabase al asno llamándolo caballo, y añadiendo que la adquisición de ese animal era utilísima para la casa y para la guerra, ya que
c no sólo sirve en ésta, sino que, además, es capaz de llevar cargas y dedicarse, con provecho, a otras cosas.

FED. — Eso sí que sería ya el colmo de la ridiculez.

SÓC. — ¿Y acaso no es mejor lo ridículo en el amigo que lo admirable en el enemigo? [109].

FED. — Así parece.

SÓC. — Por consiguiente, cuando un maestro de retórica, que no sabe lo que es el bien ni el mal, y en una ciudad a la que le pasa lo mismo, la persuade no sobre la «sombra de un asno» [110], elogiándola como si fuese un caballo,

[108] Sócrates menciona aquí una palabra clave de la retórica, la «persuasión» *(peithó)*. El mecanismo de este proceso, en el que, a veces, no interesa tanto la verdad cuanto la apariencia, ha sido objeto de numerosos estudios. Todavía, sin embargo, hay territorios inexplorados en este problema fundamental de la «epistemología» de la vida. Un planteamiento relativamente novedoso sobre la estructura del *peitheîn* es el de R. KRAUT, *Socrates and the State*, Princeton University Press, 1984.

[109] La interpretación de este pasaje ha sido muy discutida (cf. DE VRIES, págs. 197-198).

[110] Sobre esta expresión, véase J. SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, «Notulae», *Emerita* XXVIII (1960), 125-142. (Cf. ARISTÓFANES, *Avispas* 191.)



sino sobre lo malo como si fuera bueno, y habiendo estudiado las opiniones de la gente, la lleva a hacer el mal en lugar del bien, ¿qué clases de frutos piensa que habría de cosechar la retórica de aquello que ha sembrado? d

FED. — No muy bueno, en verdad.

SÓC. — En todo caso, buen amigo, ¿no habremos vituperado al arte de la palabra más rudamente de lo que conviene? Ella, tal vez, podría replicar: «¿qué tonterías son ésas que estáis diciendo, admirables amigos? Yo no obligo a nadie que ignora la verdad a aprender a hablar, sino que, si para algo vale mi consejo, yo diría que la adquiera antes y que, después, se las entienda conmigo. Únicamente quisiera insistir en que, sin mí, el que conoce las cosas no por ello será más diestro en el arte de persuadir.»

FED. — ¿No crees que hablaría justamente, si dijera e esto?

SÓC. — Sí lo creo. En el caso, claro está, de que los argumentos que vengan en su ayuda atestigüen que es un arte. Porque me parece que estoy oyendo algunos argumentos que se adelantan y declaran en contra suya, diciendo que miente y que no es arte, sino un pasatiempo ayuno de él. Un arte auténtico de la palabra, dice el laconio [111], que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca.

FED. — Se necesitan esos argumentos, Sócrates. Mira, 261a pues, de traerlos hasta aquí, y pregúntales qué dicen y cómo.

SÓC. — Acudid inmediatamente, bien nacidas criaturas, y persuadid a Fedro, padre de bellos hijos, de que si no filosofa como debe, no será nunca capaz de decir nada sobre nada. Que responda, ahora, Fedro.

[111] En la *Carta* VII 345a, se encuentra una expresión parecida: «dice el tebano». Es posible que en Esparta existiese un proverbio sobre la verdad de lo dicho como condición del bien decir (cf. DE VRIES, *A commentary...*, págs. 201-202).

FED. — Preguntad.

SÓC. — ¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería un arte de conducir las almas por medio de palabras, no sólo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se trate de asuntos
b grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles? ¿O cómo ha llegado a tus oídos todo esto?

FED. — Desde luego, por Zeus, que no así, sino más bien que es, sobre todo, en los juicios, donde se utiliza ese arte de hablar y escribir, y también en las arengas al pueblo. En otros casos no he oído.

SÓC. — ¿Entonces es que sólo has tenido noticia de las «artes» de Néstor y Ulises sobre las palabras [112] que ambos compusieron en Troya durante sus ratos de ocio? ¿No oíste nada de las de Palamedes? [113].

c FED. — No, por Zeus, ni de las de Néstor, a no ser que a Gorgias me lo vistas de Néstor, y a Trasímaco [114] o a Teodoro de Ulises.

[112] Sobre la elocuencia de Néstor, véase *Ilíada* I 247-249; sobre la de Ulises, *Ilíada* III 216-224. Parece extraña esta referencia a posibles tratados de «retórica», escritos, entre combate y combate, por héroes homéricos. Se trata de un juego en el que Néstor es el sofista Gorgias, y Ulises es Trasímaco o Teodoro de Bizancio (cf. B. SÈVE, *Phèdre de Platon, commentaire,* París, 1980, págs. 107-108). Sobre este tipo de «adivinanzas», puede verse otro texto de PLATÓN, en *Banquete* 221c-d.

[113] Palamedes, héroe de la leyenda homérica. Los trágicos le hicieron personaje principal de algunas de sus obras. En la *República* (522d) y en las *Leyes* (677d), PLATÓN se refiere a la inventiva de Palamedes. Parece adivinarse, bajo este nombre, a Zenón o, como FRIEDLÄNDER pretende, a Parménides (*Platon,* vol. III, págs. 215-216). Unas líneas más adelante se le adjetiva como «eleata» (261d), capaz de identificar en uno los distintos opuestos (cf. *Parménides* 127e, 129b).

[114] Trasímaco de Calcedonia era un retórico y sofista cuya actividad transcurrió a finales del siglo v a. C. En su *Megalè téchnē* hizo aportacio-



SÓC. — Bien podría ser. Pero dejemos a éstos. Dime tú, en los tribunales, ¿qué hacen los pleiteantes?, ¿no se oponen, en realidad, con palabras? ¿O qué diríamos?

FED. — Diríamos eso mismo.

SÓC. — ¿Acerca de lo justo y de lo injusto?

FED. — Sí.

SÓC. — Por consiguiente, el que hace esto con arte, hará que lo mismo, y ante las mismas personas, aparezca unas veces como justo y, cuando quiera, como injusto. d

FED. — Seguramente.

SÓC. — ¿Y que, en las arengas públicas, parezcan a la ciudad las mismas cosas unas veces buenas y otras malas?

FED. — Así es.

SÓC. — ¿Y no sabemos que el eleata Palamedes, hablaba con un arte que, a los que le escuchaban, las mismas cosas les parecían iguales y distintas, unas y muchas, inmóviles y, al tiempo, móviles?

FED. — Totalmente cierto. e

SÓC. — Así pues, no sólo es en los tribunales y en las arengas públicas donde surgen esas controversias, sino que, al parecer, sobre todo lo que se dice hay un solo arte, si es que lo hay, que sería el mismo, y con el que alguien sería capaz de hacer todo semejante a todo, en la medida de lo posible, y ante quienes fuera posible, y desenmascarar a quien, haciendo lo mismo, trata de ocultarlo [115].

nes al desarrollo de los mecanismos retóricos del lenguaje, capaces de despertar emociones. Un aspecto importante de su «retórica» fue la crítica política. En el libro I de la *República* es Trasímaco el interlocutor principal (336a sigs.). Por el peculiar carácter de este libro, se ha considerado como un diálogo independiente que podría haber llevado el nombre de Trasímaco.

[115] Cf. la divertida *variatio* en el pasaje del *Hipias mayor* (301d-302b) sobre la identidad y la dualidad; también, en *República* (I 334a), la paradoja del «buen guardián».

FED. — ¿Cómo dices una cosa así?

SÓC. — Ya verás cómo se nos hará evidente, si buscamos en esa dirección. ¿Se da el engaño en las cosas que difieren mucho o en las que difieren poco?

262a FED. — En las que poco.

SÓC. — Es cierto, pues, que si caminas paso a paso, ocultarás mejor que has ido a parar a lo contrario, que si vas a grandes saltos.

FED. — ¡Cómo no!

SÓC. — Luego el que pretende engañar a otro y no ser engañado, conviene que sepa distinguir, con la mayor precisión, la semejanza o desemejanza de las cosas [116].

FED. — Seguramente que es necesario.

SÓC. — ¿Y será realmente capaz, cuando ignora la verdad de cada una, de descubrir en otras cosas la semejanza, grande o pequeña, de lo que desconoce?

b FED. — Imposible.

SÓC. — Así pues, cuando alguien tiene opiniones opuestas a los hechos y se engaña, es claro que ese engaño se ha deslizado en él por el cauce de ciertas semejanzas.

FED. — En efecto, así es.

SÓC. — ¿Es posible, por consiguiente, ser maestro en el arte de cambiar poco a poco, pasando en cada caso de una realidad a su contraria por medio de la semejanza, o evitar uno mismo esto, sin haber llegado a conocer lo que es cada una de las cosas que existen?

FED. — No, en manera alguna.

c SÓC. — Luego el arte de las palabras, compañero, que ofrezca el que ignora la verdad, y vaya siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo y burdo.

FED. — Me temo que sí.

[116] Cf. *Hipias menor* 369b ss.



SÓC. — En el discurso de Lisias que traes, y en los que nosotros hemos pronunciado, ¿quieres ver algo de lo que decimos que está o no en consonancia con el arte?

FED. — Mucho me gustaría ya que ahora estamos hablando como si, en cierto modo, nos halláramos desarmados, al carecer de paradigmas adecuados.

SÓC. — En verdad que fue una suerte, creo, el que se d
pronunciaran aquellos dos discursos paradigmáticos [117], en el sentido de que quien conoce la verdad, jugando con palabras, puede desorientar a los que le oyen. Y yo, por mi parte, Fedro, lo atribuyo a los dioses del lugar; aunque bien pudiera ser que estos portavoces de las Musas que cantan sobre nuestras cabezas, hayan dejado caer sobre nosotros, como un soplo, este don. Pues por lo que a mí toca, no se me da el arte de la palabra.

FED. — Sea como dices, sólo que explícalo.

SÓC. — Vamos, léeme entonces el principio del discurso de Lisias.

FED. — «De mis asuntos tienes noticia, y has oído tam- e
bién, cómo considero la conveniencia de que esto suceda. Pero yo no quisiera que dejase de cumplirse lo que ansío, por el hecho de no ser amante tuyo. Pues precisamente a los amantes les llega el arrepentimiento...»

SÓC. — Para. Ahora nos toca decir en qué se equivoca éste, y en qué va contra el arte. ¿No es así?

FED. — Sí. 263a

SÓC. — ¿Y no es acaso manifiesto para todos, el que sobre algunos nombres estamos de acuerdo y diferimos sobre otros?

[117] Surge aquí el tema de la escritura como paradigma. Sócrates va a hacer repetir el discurso «escrito» de Lisias. La fijeza de la escritura permite, a su vez, volver sobre la temporalidad de lo «oído» y evitar el juego de las palabras perdidas ya en la *phoné*.

FED. — Me parece entender lo que dices; pero házmelo ver un poco más claro.

SÓC. — Cuando alguien dice el nombre del hierro o de la plata [118], ¿no pensamos todos en lo mismo?

FED. — En efecto.

SÓC. — ¿Y qué pasa cuando se habla de justo y de injusto? ¿No anda cada uno por su lado, y disentimos unos de otros y hasta con nosotros mismos?

FED. — Sin duda que sí.

b SÓC. — O sea que en unas cosas estamos de acuerdo, pero no en otras.

FED. — Así es.

SÓC. — ¿Y en cuál de estos casos es más fácil que nos engañemos, y en cuáles tiene la retórica su mayor poder?

FED. — Es evidente que en aquellos en que andamos divagando [119].

SÓC. — Así pues, el que se propone conseguir el arte retórica, conviene, en primer lugar, que haya dividido sistemáticamente todas estas cosas, y captado algunas características de cada una de estas dos especies, o sea de aquella en la que la gente anda divagando, y de aquella en la que no.

c FED. — Una bella meta ideal tendría a la vista el que hubiera llegado a captar eso.

SÓC. — Después, pienso yo, al encontrarse ante cada caso, no dejar que se le escape, sino percibir con agudeza a cuál de los dos géneros pertenece aquello que intenta decir.

[118] Cf. *Alcibíades I* 111a-b.

[119] El problema de la precisión conceptual, parte fundamental de la dialéctica, permite aproximarnos al contraste y verificación que, unas líneas más arriba (263a), habrá servido para «pensar lo mismo». De ahí que todos aquellos conceptos, difícilmente contrastables, sean el campo abonado para la retórica que Sócrates ha criticado.



FED. — Así es.

SÓC. — ¿Y, entonces, qué? ¿Diríamos del Amor que es de las cosas sobre las que cabe discusión, o sobre las que no? [120].

FED. — De las discutibles, sin duda. ¿O piensas que te habría permitido decir lo que sobre él dijiste hace un rato: que es dañino tanto para el amado como para el amante, y añadir inmediatamente que se encuentra entre los mayores bienes?

SÓC. — Muy bien has hablado. Pero dime también esto d —porque yo, en verdad, por el entusiasmo que me arrebató no me acuerdo mucho—, ¿definí el amor desde el comienzo de mi discurso?

FED. — ¡Por Zeus! ¡Y con inmejorable rigor!

SÓC. — ¡Ay! ¡Cuánto más diestras en los discursos son las Ninfas del Aqueloo [121], y de Pan [122] el de Hermes [123], que Lisias el de Céfalo! ¿O estoy diciendo naderías, y e Lisias, al comienzo de su discurso sobre el amor, nos llevó a suponer al Eros como una cosa dotada de la realidad que él quiso darle, e hizo discurrir ya el resto del discurso por el cauce que él había preparado previamente? ¿Quieres que, una vez más, veamos el comienzo del discurso?

[120] El punto en el que ahora se halla la discusión incide en una nueva reflexión sobre el Amor, desde la perspectiva alcanzada.

[121] Cf. n. 19.

[122] Dios oriundo de Arcadia, a quien se le atribuye la protección de los rebaños. Su figura humana se sostiene en patas de macho cabrío. Enamorado de la vida bucólica, se le representa con una siringa y un cayado de pastor.

[123] El hijo de Zeus y Maya (cf. *Himno homérico a Hermes* XVIII 3). Es el padre de Pan a quien, recién nacido, ocultó y llevó al Olimpo para que, por su fealdad, no asustase a su propia madre, ninfa hija de Dríope. Inventó la siringa que habría de ser atributo de Pan.

FED. — Sí, si te parece. Pero lo que andas buscando no está ahí.

SÓC. — Lee, para que lo oiga de él mismo.

FED. — «De mis asuntos tienes noticia, y has oído también, cómo considero la conveniencia de que esto suce-
264a da. Pero yo no quisiera que dejase de cumplirse lo que ansío, por el hecho de no ser amante tuyo. Pues precisamente a los amantes les llega el arrepentimiento de lo bueno que hayan podido hacer, tan pronto como se le aplaca el deseo.»

SÓC. — Parece que dista mucho de hacer lo que buscamos, ya que no arranca desde el principio, sino desde el final, y atraviesa el discurso como un nadador que nadara de espaldas y hacia atrás, y empieza por aquello que el amante diría al amado, cuando ya está acabando. ¿O he dicho una tontería, Fedro, excelso amigo?

b FED. — Efectivamente, Sócrates, es un final lo que trata en el discurso.

SÓC. — ¿Y qué decir del resto? ¿No da la impresión de que las partes del discurso se han arrojado desordenadamente? ¿Te parece que, por alguna razón, lo que va en segundo lugar tenga, necesariamente, que ir ahí, y no alguna otra cosa de las que se dicen? Porque a mí me parece, ignorante como soy, que el escritor iba diciendo lo que buenamente se le ocurría. ¿Tienes tú, desde el punto de vista logográfico, alguna razón necesaria, según la cual tuviera que poner las cosas unas después de otras, y en ese orden?

FED. — Eres muy amable al pensar que soy capaz de
c penetrar tan certeramente en sus intenciones.

SÓC. — Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga



medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo [124].

FED. — ¿Y cómo no?

SÓC. — Mira, pues, si el discurso de tu compañero es de una manera o de otra, y te darás cuenta de que en nada difiere de un epigrama que, según dicen, está inscrito en la tumba de Midas el frigio [125].

FED. — ¿Cómo es y qué pasa con él? d

SÓC. — Es éste:

*Broncínea virgen soy, y en el sepulcro de Midas yazgo.*
*Mientras el agua fluya, y estén en plenitud los altos árboles,*
*clavada aquí, sobre la tan llorada tumba,*
*anuncio a los que pasan: enterrado está aquí Midas* [126].

Nada importa, en este caso, qué es lo que se dice en pri- e
mer lugar o en último. Supongo que te das cuenta.

FED. — ¿Te estás riendo de nuestro discurso, Sócrates?

SÓC. — Dejémoslo entonces, para que no te disgustes —aunque me parece que contiene numerosos paradigmas [127]

---

[124] La estructura del lenguaje, como la de un organismo vivo, era un lugar común de los retores. Esta unidad interna es la proporción que unos miembros guardan respecto a los otros (cf. *Político* 277b, *Filebo* 64b, 66d, *Timeo* 69b, *Leyes* 752a).

[125] El famoso rey de Frigia, a quien, según una de las versiones de su leyenda, Dioniso le concedió el don de convertir en oro todo lo que tocase.

[126] El epigrama lo trasmite, entre otros, DIÓGENES LAERCIO (I 89), que lo atribuye a Cleóbulo. Platón suprime dos versos del texto que reproduce Diógenes (cf. *Antología palatina* VII 153).

[127] Anteriormente, en 262c, se ha referido Platón a la dificultad de precisar las palabras si se carece de los «paradigmas *(paradeígmata)* adecuados». Aquí encontramos de nuevo el término. Estos paradigmas que, en otros momentos del pensamiento platónico, se convertirán en «ideas», son objetos «teóricos» que hay que tener a la vista para encaminar correctamente el curso dialéctico (cf. *Eutifrón* 6e, *República* 596b).

que, teniéndolos a la vista, podrían sernos útiles, guardándose, eso sí, muy mucho de imitarlos—. Pero pasemos a los otros discursos. Porque creo que en ellos se puede ver algo que viene bien a los que quieren investigar sobre palabras.

265a FED. — ¿Qué es eso a lo que te refieres?

SÓC. — En cierta manera, los dos eran contrarios. El uno decía que había que complacer al que ama, y el otro al que no.

FED. — Y con gran energía ambos.

SÓC. — Pienso que ibas a decir la palabra justa: maniáticamente. Porque dijimos que el amor era como una locura, una manía, ¿o no? [128].

FED. — Sí.

SÓC. — Pero hay dos formas de locura; una, debida a enfermedades humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos.

b FED. — Así es.

SÓC. — En la divina, distinguíamos cuatro partes, correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las Musas la poética, y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y a Eros. Y no sé de qué modo, intentando representar la pasión erótica, alcanzamos, tal vez, alguna verdad, y, tal vez, también nos desviamos a algún otro sitio. Amasando un discurso no totalmente carente de persuasión, hemos llegado, sin embargo, a entonar,
c comedida y devotamente, un cierto himno mítico a mi señor y el tuyo, el Amor, oh Fedro, protector de los bellos muchachos.

[128] Cf. n. 50.



FED. — Que, por cierto, no sin placer escuché yo mismo.

SÓC. — Pues bien, saquemos algo de esto: ¿cómo pasó el discurso del vituperio al elogio?

FED. — ¿Qué quieres decir?

SÓC. — Para mí, por cierto, todo me parece como un juego que hubiéramos jugado. Pero, de todas estas cosas que al azar se han dicho, hay dos especies que si alguien d
pudiera dominar con técnica no sería mala cosa.

FED. — ¿Qué especies son ésas?

SÓC. — Una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar. Hace poco se habló del Amor, ya fuera bien o mal, después de haberlo definido; pero, al menos, la claridad y coherencia del discurso ha venido, precisamente, de ello.

FED. — ¿Y de la otra especie qué me dices, Sócrates?

SÓC. — Pues que, recíprocamente, hay que poder divi- e
dir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como, hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también 266a
los dos discursos consideraron la idea de «paranoia» bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó de irla dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no dejó sin vituperar. A su vez, el segundo llevándonos hacia las del lado dere-

cho de la manía, habiendo encontrado un homónimo de
b aquel, un amor pero divino, y poniéndonoslo delante, lo ensalzó como nuestra mayor fuente de bienes.

FED. — Cosas muy verdaderas has dicho.

SÓC. — Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo «yendo tras sus huellas como tras las de un dios» [129]. Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto —Sabe dios si acierto con el nombre— les llamo, por lo pronto,
c dialécticos [130]. Pero ahora, con lo que hemos aprendido de ti y de Lisias, dime cómo hay que llamarles. ¿O es que es esto el arte de los discursos, con el que Trasímaco y otros se hicieron ellos mismos sabios en el hablar, e hicieron sabios a otros, con tal de que quisieran traerles ofrendas como a dioses?

FED. — Varones regios, en verdad, mas no sabedores de lo que preguntas. Pero, por lo que respecta a ese concepto, me parece que le das un nombre adecuado al llamarle dialéctica. Creo, con todo, que se nos escapa todavía la idea de retórica.

d SÓC. — ¿Cómo dices? ¿Es que podría darse algo bello que, privado de todo esto que se ha dicho, se adquiriese igualmente por arte? Ciertamente que no debemos menospreciarlo ni tú ni yo. Pero ahora no hay más remedio que decir qué es lo que queda de la retórica.

[129] No parece ser cita refundida de la *Odisea* (V 192), sino de la *Ilíada* (XXII 157). Cf. DE VRIES, *A commentary...*, pág. 218.

[130] Cf. *Menón* 75d-e, donde se sintetizan las condiciones de la buena argumentación. Véanse, además, *Filebo* 17a, *Sofista* 253c ss., *Crátilo* 390c. En *República* VII 533c ss., habla Platón de las ventajas del «método dialéctico» *(dialektikḕ méthodos);* también, en VII 534e.



FED. — Muchas cosas todavía, Sócrates. Todo eso que se encuentra escrito en los libros que tratan del arte de las palabras.

SÓC. — Has hecho bien en recordármelo. Lo primero es, según pienso, que el discurso vaya precedido de un «proemio». ¿Te refieres a esto o no? ¿A estos adornos del arte?

FED. — Sí. e

SÓC. — En segundo lugar, a una «exposición» acompañada de testimonios; en tercer lugar, a los «indicios», y, en cuarto lugar, a las «probabilidades». También habla, según creo, de una «confirmación» y de una «superconfirmación», ese excelso artífice del *lógos,* ese varón de Bizancio.

FED. — ¿Dices el hábil Teodoro? [131].

SÓC. — ¿Quién si no? Y una «refutación» y una «su- 267a
perrefutación», tanto en la acusación como en la apología. ¿Y no haremos salir también al eminente Eveno de Paros [132], que fue el primero en inventar la «alusión encubierta», el «elogio indirecto», y, para que pudieran recordarse, dicen que puso en verso «reproches indirectos». ¡Un sabio varón, realmente! ¿Y vamos a dejar descansar a Tisias [133] y a Gorgias [134], que vieron cómo hay que tener

[131] Teodoro de Bizancio, retórico de la segunda mitad del siglo V a. C., contemporáneo y rival de Lisias. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* 1414b8 ss.

[132] Sofista y poeta de principios del siglo IV a. C. (cf. *Apología* 20b, y *Fedón* 60d ss.)

[133] Fundador, con Córax, de la escuela de retórica de Sicilia. Vino a Atenas con Gorgias. (Cf. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* III 1.)

[134] Gorgias de Leontinos, famoso sofista. La fecha que con más precisión conocemos —aunque se afirma que vivió más de cien años— es su venida a Atenas el 427 a. C. (TUCÍDIDES, III 86). El testimonio del mismo Platón, en el *Menón* 71c, hace suponer alguna otra visita. Según

más en cuenta a lo verosímil que a lo verdadero, y que, con el poder de su palabra, hacen aparecer grandes las cosas pequeñas, y las pequeñas grandes, lo nuevo como antiguo, y lo antiguo como nuevo, y la manera, sobre cualquier tema, de hacer discursos breves, o de alargarlos inde-
b finidamente. Escuchándome, una vez, Pródico [135] decir estas cosas, se echó a reír y dijo que sólo él había encontrado la clase de discurso que necesita el arte: no hay que hacerlos ni largos ni cortos, sino medianos.

FED. — Sapientísimo, en verdad, Pródico.

SÓC. — ¿Y no hablamos de Hipias [136]? Porque pienso que hasta el extranjero de Élide le daría su voto.

FED. — ¿Y por qué no?

SÓC. — ¿Y qué decir de los *Museos de palabras,* de
c Polo [137], como las «redundancias», las «sentencias», las «iconologías», y esos términos a lo Licimnio [138], con que

R. S. BLUCK, no parece que haya estado posteriormente (*Plato's Menon,* ed. con introd. y com., Cambridge University Press, 1961, págs. 215-216.) En un viajero como Gorgias, sería lógico suponer repetidas visitas a Atenas, en las que se habría forjado su leyenda. En este pasaje del *Fedro,* se ironiza sobre el «método» de Gorgias, como prototipo del método sofístico.

[135] Pródico de Ceos, célebre sofista, que estuvo en Atenas entre el año 431 y 421 a. C. En el *Protágoras,* es uno de los interlocutores.

[136] El otro gran sofista de la segunda mitad del siglo v a. C., natural de Élide y compañero de Protágoras. Es famosa su habilidad y su «autarquía» (cf. *Hipias menor* 368b-c).

[137] Polo de Agrigento, discípulo de Gorgias y de Licimnio. Apenas hay noticias de él. Por ello, no es seguro que compusiese una obra con el título que puede interpretarse de este pasaje. Cf. DE VRIES, *A commentary...,* págs. 223-224, que aporta testimonios sobre este problema.

[138] Licimnio de Quíos, lírico y retórico, vivió a comienzos del siglo IV a. C. ARISTÓTELES (*Retórica* 1414b17 s.) se refiere a las características de su complicado estilo.



éste le había obsequiado para que pudiera producir bellos escritos?

FED. — ¿Y no había también unas «protagóricas», que trataban de cosas parecidas?

SÓC. — Sí, muchacho, la «correcta dicción» y muchas otras cosas bellas. Pero, en cuestión de discursos lacrimosos y conmovedores sobre la vejez y la pobreza, lo que domina me parece que es el arte y el vigor del Calcedonio [139], quien también llegó a ser un hombre terrible en provocar la indignación de la gente y en calmar, de nuevo, d
a los indignados con el encanto de sus palabras. Al menos, eso se dice. Por ello, era el más hábil en denigrar con sus calumnias, y en disiparlas también. Pero, por lo que se refiere al final de los discursos, da la impresión de que todos han llegado al mismo parecer, si bien unos le llaman recapitulación, y otros le han puesto nombre distinto.

FED. — ¿Te refieres a que se recuerde a los oyentes, e
al final, punto por punto, lo más importante de lo que se ha dicho?

SÓC. — A eso, precisamente. Y si alguna otra cosa tienes que decir sobre el arte de los discursos...

FED. — Poca cosa, y apenas digna de mención.

SÓC. — Dejemos, pues, esa poca cosa, y veamos más 268a
a la luz, cuál es la fuerza del arte y cuándo surge.

FED. — Una muy poderosa, Sócrates. Por lo menos en las asambleas del pueblo.

SÓC. — La tiene, en efecto. Pero mira a ver, mi divino amigo, si por casualidad no te parece, como a mí, que su trama es poco espesa.

FED. — Enséñame cómo.

[139] Alusión, en estilo homérico, a Trasímaco de Calcedonia (cf. n. 114).

b SÓC. — Dime, pues. Si alguien se aproximase a tu compañero Erixímaco, o a su padre Acúmeno y le dijera: «Yo sé aplicar a los cuerpos tratamientos tales que los calientan, si me place, o que los enfrían, y hacerles vomitar si me parece, o, tal vez, soltarles el vientre, y otras muchas cosas por el estilo, y me considero médico por ello y por hacer que otro lo sea también así, al trasmitirle este tipo de saber.» ¿Qué crees que diría, oyéndolo?

FED. — ¿Qué otra cosa, sino preguntarle, si encima sabe a quiénes hay que hacer esas aplicaciones, y cuándo, y en qué medida?

SÓC. — Y si entonces dijera: «En manera alguna; pero
c estimo que el que aprenda esto de mí es capaz de hacer lo que preguntas.»

FED. — Pienso que dirían que el hombre estaba loco y que, por saberlo de oídas de algún libro, o por haber tenido que ver casualmente con algunas medicinas, cree que se ha hecho médico, sin saber nada de ese arte.

SÓC. — ¿Y qué pasaría si acercándose a Sófocles y a Eurípides, alguien les dijese que sobre asuntos menores sabe hacer largas palabras, y acortarlas sobre asuntos grandes; luctuosas si le apetece, o, a veces, por el contrario, aterradoras y amenazadoras y cosas por el estilo, y que,
d además, por enseñar todo esto, se pensara que estaba haciendo poemas trágicos?

FED. — Pienso que ellos se reirían de quien cree que la tragedia es otra cosa que la combinación de estos elementos, que se adecuan entre sí, y que combinan también con el todo.

SÓC. — Pero, de todas formas, opino que no le harían reproches demasiado ásperos, sino que, como un músico que hallase en su camino a un hombre, que se cree entendido en armonía porque se encuentra con que sabe cómo



hacer que una cuerda suene aguda o grave, no le diría agriamente: «¡Oh desdichado, estas negro de bilis!», sino que e
al ser músico le dirá en tono más suave: «Buen hombre, cierto que el que quiere saber de armonía precisa de eso; pero ello no impide que quien se encuentre en tu situación no entienda lo más mínimo de armonía. Porque tienes los conocimientos previos y necesarios de la armonía; pero no, los que tienen que ver con la armonía misma.»

FED. — Muy exacto, en verdad.

SÓC. — Y sin duda que también Sófocles, a quien jun- 269a
tamente les hizo esa representación [140], le diría: «Sabes lo previo a la tragedia; pero no, lo de la tragedia misma»; y Acúmeno: «Tienes conocimientos previos de medicina; pero no, los de la medicina.»

FED. — Totalmente de acuerdo.

SÓC. — ¿Y qué pensamos de Adrasto [141], el melífono, o de Pericles [142], si llegasen a oír las que hemos acabado de exponer sobre tan bella técnica —del hablar breve, del hablar con imágenes y todo lo que expusimos y que

[140] Sócrates piensa también en Eurípides al que anteriormente (268c) menciona, aunque aquí, a pesar de la sintaxis de la frase, sólo nombra a Sófocles.

[141] Adrasto, rey de Argos, hijo de Tálao y Lisímaca. Según PÍNDARO (*Nemeas* IX 9), fue Adrasto quien estableció los juegos de Sición. En este mismo poema cuenta parte de la historia de Adrasto. Mandó la expedición de «los siete contra Tebas» en compañía, entre otros, de su yerno Polinices. Las dotes oratorias de Adrasto fueron famosas, por haber convencido a los tebanos para que devolvieran los cuerpos de las víctimas caídas ante las murallas. La leyenda cuenta también que recuperó los cuerpos por haber convencido a Teseo, rey de Atenas, de que atacase a Tebas. (Cf. TIRTEO, 8, 8 —ADRADOS, 1, 138— *Adrêstou melichógērun.*)

[142] Pericles, hombre de Estado ateniense, cuya vida llena la historia griega durante el siglo V a. C.

b dijimos que había que examinarlo a plena luz—, crees que
desabridamente, como tú y como yo, increparían con du-
ras expresiones a los que han escrito y enseñado cosas co-
mo el arte retórica o, mucho más sabios que nosotros, nos
replicarían a los dos diciendo: «Fedro y Sócrates, no hay
que irritarse, sino perdonar, si algunos, por no saber dia-
logar, no son capaces de determinar qué es la retórica, y
a causa de esa incapacidad, teniendo los conocimientos
previos, pensaron, por ello, que habían descubierto la
c retórica misma y, enseñando estas cosas a otros, creían
haberles enseñado, perfectamente, ese arte, mientras que
el decir cada cosa de forma persuasiva, y el organizar el
conjunto, como si fuese poco trabajo, es algo que los dis-
cípulos debían procurárselo por sí mismos cuando tuvieran
que hablar»?

FED. — Puede que sea así, Sócrates, lo propio del arte
que, como retórica, estos hombres enseñan y escriben, y
a mí me parece que dices verdad. Pero, entonces, el arte
d de quien realmente es retórico y persuasivo, ¿cómo y dónde
podría uno conseguirlo?

SÓC. — Para poder llegar a ser, Fedro, un luchador consumado es verosímil —quizá incluso necesario— que pase como en todas las otras cosas. Si va con tu naturaleza la retórica, serás un retórico famoso si unes a ello ciencia y ejercicio, y cuanto de estas cosas te falte, irá en detrimento de tu perfección. Pero todo lo que de ella es arte, no creo que se alcance por el camino que deja ver el método de Lisias y el de Trasímaco.

FED. — ¿Pero por cuál entonces?

e SÓC. — Es posible, mi buen amigo, que justamente
haya sido Pericles el más perfecto en la retórica.

FED. — ¿Y por qué?



SÓC. — Cuanto de grande hay en todas las artes que
lo son, requiere garrulería y meteorología [143] acerca de la 270a
naturaleza. Parece, en efecto, que la altura del pensamiento y la perfección de aquello que llevan a cabo, les viene precisamente de ahí. Y Pericles, aparte de sus excelentes dotes naturales, también había adquirido esto, pues habiéndose encontrado con Anaxágoras [144], persona, en mi opinión, de esa clase, repleto de meteorología, y que había llegado hasta la naturaleza misma de la mente y de lo que no es mente [145], sobre lo que Anaxágoras había hablado tanto, sacó de aquí lo que en relación con el arte de las palabras necesitaba.

FED. — ¿Qué quieres decir con esto?

SÓC. — Que, en cierto sentido, tiene las mismas carac- b
terísticas la medicina que la retórica.

FED. — ¿Qué características?

SÓC. — En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no sólo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y le hace fuerte, al otro palabras y prácticas de conducta,

[143] Sócrates alude a las acusaciones sobre su «charlatanería» y su «estar en las nubes» (ARISTÓFANES, *Nubes* 1480). Cf. L. GIL, introducción a la edición del *Fedro*, págs. LV-LVI; DE VRIES, *A commentary*..., página 233; HACKFORTH, *Plato's*..., pág. 150. Meleto acusa a Sócrates de ocuparse de «meteorologías», PLATÓN, *Apología* 19b.

[144] Anaxágoras de Clazómenas contemporáneo y amigo de Pericles. Al final de su vida, tuvo que huir de Atenas, acusado de impiedad por los enemigos del político ateniense.

[145] Se discute la correcta lectura de los términos de Anaxágoras a los que Platón se refiere. Efectivamente, *noûs* es un concepto fundamental en el pensamiento de Anaxágoras; pero tanto *ánoia* como *diánoia* parecen ser «lecturas» platónicas, y, por consiguiente, ambas pueden discutirse, aunque es preferible *ánoia*.

que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras.

FED. — Es probable que sea así, Sócrates.

c SÓC. — ¿Crees que es posible comprender adecuadamente la naturaleza del alma, si se la desgaja de la naturaleza en su totalidad?

FED. — Si hay que creer a Hipócrates el de los Asclepíadas [146], ni siquiera la del cuerpo sin este método.

SÓC. — Y mucha razón tiene, compañero. No obstante, con independencia de Hipócrates, es preciso examinar en qué se funda lo dicho y si tiene sentido.

FED. — Conforme.

SÓC. — Pues bien, por lo que respecta a la naturaleza, averigua qué es lo que puede haber afirmado Hipócrates y la verdadera razón de su aserto. ¿No es, quizá, así como hay que discurrir sobre la naturaleza de cualquier cosa?
d Primero de todo hay que ver, pues, si es simple o presenta muchos aspectos aquello sobre lo que queremos ser técnicos nosotros mismos, y hacer que otros puedan serlo; después, si fuera simple, examinar su poder, cuál es la capacidad que, por naturaleza, tiene de actuar sobre algo, o de padecer algo y por quién; y si tiene más formas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como se veían las que eran simples, y qué es lo que por naturaleza hace y con qué y qué es lo que puede padecer, con qué y por quién.

FED. — Es probable que deba ser así, Sócrates.

[146] Asclepio, el dios de la medicina, hijo de Apolo y de Corónide, que aprendió del centauro Quirón el arte de la medicina, que, practicado por sus descendientes llamados Asclepíadas, tuvo extraordinaria importancia en el desarrollo de la medicina científica. Hipócrates fue el más famoso de estos médicos. Sobre la posible alusión de este pasaje a algún texto concreto, véase la introducción de C. GARCÍA GUAL a *Tratados Hipocráticos*, vol. I, B.C.G. 12, Madrid, 1983, págs. 32-37.



SÓC. — En todo caso, el método, sin todas estas cosas, se parecería al caminar de un ciego. Pero, en verdad, que c
no debe compararse a un ciego o a un sordo el que va detrás de una técnica. Mas bien es evidente que si alguien ofrece palabra con técnica, pondrá exactamente de manifiesto lo esencial de la naturaleza de aquello hacia lo que se dirigen sus discursos. Y esto supongo que será el alma.

FED. — ¿Qué si no?

SÓC. — En consecuencia todo su empeño se ordenará 271a
a levantar en ella la persuasión. ¿No es así?

FED. — Sí.

SÓC. — Es claro, pues, que Trasímaco y cualquier otro que enseñe con seriedad el arte retórico, describirá en primer lugar y con toda exactitud el alma, y hará ver en ello si es por naturaleza una e idéntica o, como pasa con la forma del cuerpo, si es también de muchos aspectos. A esto es a lo que llamamos mostrar la naturaleza.

FED. — Totalmente de acuerdo.

SÓC. — En segundo lugar, y conforme a su natural, a través de qué actúa y sobre qué, y qué es lo que padece y por efecto de quién.

FED. — Por supuesto.

SÓC. — En tercer lugar, y después de haber establecido b
los géneros de discursos y de almas y sus pasiones, adaptando cada uno a cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario.

FED. — Parece que eso sería, tal vez, lo mejor de todo.

SÓC. — Verdaderamente, amigo, que de otro modo no se habría pronunciado ni escrito, según las reglas del arte, ningún ejercicio de escuela, ni ningún discurso, ni ninguna cosa por el estilo. Pero aquellos de los que ahora escriben c

sobre el arte de las palabras, y de los que tú has oído, son astutos y disimulan, aunque saben, perfectamente, cosas del alma. Pero, hasta que no hablen y escriban de esa manera, no les admitiremos que escriban con arte.

FED. — ¿Cómo lo haremos?

SÓC. — No es cosa fácil decirlo con expresiones propias. Intentaré explicarte, sin embargo, cómo hay que escribir, si lo que se quiere es que, en la medida de lo posible, tenga arte.

FED. — Explícate, pues.

SÓC. — Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra. Una vez hechas estas divisiones, se puede ver que hay tantas y tantas especies de discursos, y cada uno de su estilo. Hay quienes por un determinado tipo de discursos y por tal o cual causa, son persuadidos para tales o cuales cosas; pero otros, por las mismas causas, difícilmente se dejan persuadir. Conviene, además, habiendo reflexionado suficientemente sobre todo esto, fijarse en qué pasa en los casos concretos y cómo obran, y poder seguir
e todo ello con los sentidos despiertos, a no ser que ya no quede nada de los discursos públicos que otro tiempo escuchó. Pero, cuando sea capaz de decir quién es persuadido y por qué clase de discursos, y esté en condiciones de darse
272a cuenta de que tiene delante a alguien así, y explicarse a sí mismo que «éste es el hombre y ésta es la naturaleza sobre la que, en otro tiempo, trataron los discursos y que ahora está en persona ante mí, y a quien hay que dirigir y de tal manera los discursos, para persuadirle de tal y tal cosa». Cuando esté, pues, en posesión de todo esto,



y sabiendo de la oportunidad de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve o del provocar lástima, y de las ampulosidades y de tantas cuantas formas de discurso aprendiera, y sabiendo en qué momentos conviene o no conviene aplicarlos, entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, mas no antes. Pero si alguna de estas cosas le faltare en el decir, b
enseñar o escribir, y afirmase que habla con arte, saldrá ganando quien no le crea. «¿Qué pasa entonces?», dirá tal vez el autor, «¿os parece bien, Fedro y Sócrates, así? ¿O se deben aceptar otras propuestas al hablar del arte de las palabras?»

FED. — Es imposible de otra manera, Sócrates. Y, por cierto, que no me parece cosa de poca monta.

SÓC. — Dices verdad. Por este motivo hay que revolver de arriba a abajo todos los discursos, y examinar si se presenta un camino más corto y más fácil que a la retórica nos lleve, y no tener, así, que recorrer uno largo y c
escabroso, cuando el que hay ante nosotros es corto y llano. Pero si, en la forma que sea, tienes ayuda que ofrecernos, por haber escuchado a Lisias o a algún otro, procura refrescar la memoria y habla.

FED. — Si es por probar, algo se me ocurriría; pero ahora, la verdad, no tengo nada muy concreto.

SÓC. — ¿Quieres que yo, a mi vez, os cuente lo que he oído de algunos que entienden de estas cosas?

FED. — ¿Y por qué no?

SÓC. — En todo caso, se suele decir que es justo prestar oídos al lobo [147].

---

[147] Expresión semejante a «ser abogado del diablo». HERMIAS (249, 13) cuenta de un lobo que, viendo a unos pastores que comían cordero, dijo: «Si fuera yo el que hacía esto, qué revuelo se armaría» (*Hermiae Alexandrini...*, ed. *supra cit.* en n. 40).

d FED. — Entonces, hazlo tú así.

SÓC. — Dicen, pues, que no hay que ponerse tan solemne en estos asuntos, ni remontarse tan alto que se tenga que hacer un gran rodeo, porque, como dijimos al comienzo de la discusión, está fuera de duda que no necesita tener conocimiento de la verdad, en asuntos relacionados con lo justo o lo bueno, ni de si los hombres son tales por naturaleza o educación, el que intente ser un buen retórico. En absoluto se preocupa nadie en los tribunales sobre la verdad de todo esto, sino tan sólo de si parece convin-
e cente. Y esto es, precisamente, lo verosímil, y hacia ello es hacia lo que conviene que se oriente el que pretenda hablar con arte. Algunas veces, ni siquiera hay por qué mencionar las mismas cosas tal como han ocurrido, si eso ocurrido no tiene visos de verosimilitud; más vale hablar de simples verosimilitudes, tanto en la acusación como en la apología. Siempre que alguien exponga algo, debe, por consiguiente, perseguir lo verosímil, despidiéndose de la ver-
273a dad con muchos y cordiales aspavientos. Y con mantener esto a lo largo de todo discurso, se consigue el arte en su plenitud.

FED. — Estas cosas, Sócrates, que acabas de exponer, son las mismas que dicen los que se jactan de ser técnicos de discursos. Porque me acuerdo que antes hemos tocado brevemente este tema. Parece, sin embargo, que es de extraordinario interés para los que se dedican a ello.

SÓC. — Pues bien, como te has machacado tan cuidadosamente las obras de Tisias, que nos diga él, entonces,
b si es que tiene otros criterios sobre lo verosímil que el que a la gente le parece.

FED. — ¿Qué otra cosa va a decir?

SÓC. — Esto es, pues, lo sabio que encontró, al par que técnico, cuando escribió que si alguien, débil pero valeroso, habiendo golpeado a uno fuerte y cobarde, y robado el manto o cualquier otra cosa, fuera llevado ante un tribunal, ninguno de los dos tenía que decir la verdad, sino que el cobarde diría que no había sido golpeado únicamente por el valeroso, y éste, replicar, a su vez, que sí estaba solo, y echar mano de aquello de que «¿cómo yo siendo c
como soy, iba a poner las manos sobre éste que es como es?» Y el fuerte, por su parte, no dirá nada de su propia cobardía, sino que, al intentar decir una nueva mentira, suministrará, de algún modo, al adversario la posibilidad de una nueva refutación. Y en todos los otros casos, lo que se llama hablar con arte, es algo tal cual. ¿O no, Fedro?



FED. — ¿Cómo de otra manera?

SÓC. — ¡Ay! Un arte maravillosamente recóndito es el que parece haber descubierto Tisias, o quienquiera que haya podido ser, y llámese como le plazca [148]. Pero camarada, ¿le diremos algo o no?

FED. — ¿Y qué es lo que le diremos? d

SÓC. — Le diremos: «Tisias, mucho antes de que tú aparecieras, nos estábamos preguntando si eso de lo verosímil surge, en la mayoría de la gente, por su semejanza con lo verdadero. Pero las semejanzas, discurríamos hace un momento, nadie mejor para saber encontrarlas que quien ve la verdad. De modo que si tienes que decir alguna otra cosa sobre el arte de las palabras, te oiríamos tal vez; pero si no, seguiremos convencidos de lo que hace poco expusimos, y que es que si no se enumeran las distintas naturale- e
zas de los oyentes, y no se es capaz de distinguir las cosas según sus especies, ni de abrazar a cada una de ellas bajo una única idea, jamás será nadie un técnico de las pala-

[148] Los comentaristas antiguos (p. ej., *Hermias*, 251, 8) ven una irónica alusión a Córax y al significado de su nombre, «cuervo».

bras, en la medida en que sea posible a un hombre. Todo esto, por cierto, no se adquiere sin mucho trabajo, trabajo que el hombre sensato no debe emplear en hablar y tratar con los hombres, sino, más bien, en ser capaz de decir lo que es grato a los dioses y de hacer, también, todo lo que les agrade en la medida de sus fuerzas. Porque, Tisias, gente más sabia que nosotros cuentan que el que tiene inte-
274a ligencia no debe preocuparse en complacer, a no ser incidentalmente, a compañeros de esclavitud, sino a buenos señores y a los que la bondad ya es innata. Así que no te extrañes de que el rodeo sea largo, porque se hace por cosas que merecen la pena, y no por las que tú imaginas. Sin embargo, como muestra nuestro discurso, también estas mínimas cosas, viniendo de aquéllas, se nos harán hermosas. Basta que alguien lo quiera.»

FED. — Muy bien dicho me parece todo esto, Sócrates, si alguno hubiera capaz de llevarlo a cabo.

SÓC. — Pero en verdad que es bello que, quien con lo
b bello se atreve, soporte también lo que soportar tenga.

FED. — Sí que lo es.

SÓC. — En fin, que ya tenemos bastante sobre el arte y el no arte de los discursos.

FED. — Ciertamente.

SÓC. — Sobre la conveniencia e inconveniencia del escribir, y de qué modo puede llegar a ser bello o carecer, por el contrario, de belleza y propiedad, nos queda aún algo por decir. ¿No te parece?

FED. — Sí.

SÓC. — ¿Sabes, por cierto, qué discursos son los que le agradan más a los dioses, si los que se hacen, o los que se dicen? [149].

[149] Por el mito que a continuación se narra, parecería que esta oposición se refiere al «escribir», o al «decir» discursos.



FED. — No, no lo sé, ¿y tú?

SÓC. — Tengo que contarte algo que oí de los antiguos, c
aunque su verdad sólo ellos la saben. Por cierto que, si nosotros mismos pudieramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas? [150].

FED. — Preguntas algo ridículo. Pero cuenta lo que dices haber oído.

SÓC. — Pues bien, oí que había por Náucratis [151], en Egipto, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis [152]. El nombre de aquella divinidad era el de Theuth. Fue éste quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y, tam- d

[150] Entre los muchos pasajes que hacen tan intensa y sugestiva la lectura del Fedro, puede recogerse éste como ejemplo. Es un anuncio del mito que inmediatamente va a seguir. Cuatro niveles del texto: 1) el pasado, tan caro a Platón, en el que se asentó una cierta forma de sabiduría; 2) la «memoria del *lógos*» que viene circulando de boca en boca y que, como «oído» *(akoé)*, es previo a toda letra, a todo escrito; 3) la «verdad» de lo oído. Una verdad velada en el pasado, donde se encuentra su sentido y su justificación. Sólo los antiguos «saben la verdad». El texto griego dice, realmente: «vieron la verdad». En el verbo *eîdon* (y en el perfecto *oîda*), como en otros pasajes del *Fedro* —p. ej., en el párrafo anterior dirigido a Tisias (273d)—, resuena el sentido de «ver». Lo verdadero es lo «presente»; la verdad es lo «visto». 4) Un cuarto nivel —también en el párrafo dirigido a Tisias— lo constituye el «saber buscar la verdad» en el campo de las «opiniones» humanas, donde debe yacer oculto el sentido que, «en una síntesis o idea» (*miã idéa*, 273e), hay que levantar. El descubrimiento de este nivel superior nos libera ya de la servidumbre a los otros, a los «compañeros de esclavitud».

[151] Náucratis, ciudad fundada por comerciantes de Mileto en torno al 650 a. C. Hacia el 560, el rey Amasis (XXVI dinastía) la convirtió en puerto privilegiado para el comercio griego. La prosperidad de Náucratis acabó con la conquista, en el año 525, de Egipto por Cambises.

[152] Pájaro sagrado de la mitología egipcia, representación del dios Thot. Continuamente buscaba alimento y, por ello, llegó a considerársele dios de la inteligencia.

bién, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus, que vivía en la gran ciudad de la parte alta del país, que los griegos llaman la Tebas egipcia, así como a Thamus llaman Ammón [153]. A él vino Theuth, y le mostraba sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero él le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se las iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que
e
decía. Muchas, según se cuenta, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas. Pero, cuando llegaron a lo de las letras [154], dijo

[153] Pasaje muy discutido. Razones «mitólogicas» harían pensar en que hay que leer *theòn Ámmōna* (cf. L. Gil, «De nuevo sobre el *Fedro*», *Emerita* XXVI [1958], 215 y sigs.).

[154] Hasta la moderna gramatología, que ha vuelto a recoger este original mito platónico sobre los principios de la escritura (cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, París, 1972, páginas 71-197), no ha sido estudiado, con el interés que merece, en las obras clásicas sobre la filosofía platónica. El que Platón lo haga aparecer aquí, al final de su diálogo sobre los dioses, el amor y la retórica, tiene una especial significación. El autor de los *Diálogos*, los escritos más próximos a la voz y a la temporalidad inmediata de la vida, plantea la imposibilidad de una escritura que, como la del diálogo «escrito» —tiempo dentro de otro tiempo, lenguaje dentro del lenguaje—, pretenda dar razón de sí misma. En la tradición mitológica, el inventor de la escritura fue Prometeo, pero los caracteres de esa escritura, tal como han llegado hasta nosotros, son una adaptación del alfabeto fenicio, cf. R. Harder, «Die Meisterung der Schrift durch die Griechen», en *Kleine Schriften...*, página 85. Este trabajo está recogido, con otros estudios fundamentales sobre la historia de la escritura griega, en Gerhard Pfohl (ed.), *Das Alphabet. Entstehung und Entwicklung der griechischen Schrift*, Darmstadt, 1968. Los griegos llamaban a su escritura *phoinikeia sémeia* «signos fenicios».



Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco [155] de la memoria y de la sabiduría.» Pero él le dijo: «¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque 275a
es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos [156]. No es, pues, un fármaco de la memoria

En las inscripciones griegas más antiguas, el orden lineal de esos signos podía ir también de derecha a izquierda. Se discute la época de este préstamo, mientras A. Menz da las fechas en torno a 1400 a. C. («Die Urgeschichte des Alphabets», *Rheinisches Museum*, N. S., 85 [1936], 347 y sigs.), Rhys Carpenter, lo sitúa en torno al 720 a. C. («The Antiquity of Greek Alphabet», en *American Journal of Archeology* 37 [1933], 8 y sigs.; recogido ahora en la obra de Pfohl anteriormente citada, donde también se publica parte de la polémica en torno al trabajo de Carpenter, p. ej., el artículo de B. L. Ullman, «Wie alt ist das griechische Alphabet?»). Los signos entre inscripciones diferentes —la primera que se encuentra es a comienzos del s. viii a. C.— presentan peculiaridades que hacen suponer que el alfabeto fenicio fue adaptado, independientemente, en distintos lugares del mundo griego. La diferencia más importante frente a la escritura fenicia fue el desarrollo del sistema vocálico (cf. Harder, *op. cit.*, pág. 86).

[155] Sobre la estructura ambivalente del *phármakon* abundan los textos platónicos: *Cármides* 155e, *Crátilo* 394a, *Protágoras* 354a, *Fedón* 63d, *República* 459c, *Timeo* 89c, *Leyes* 649a.

[156] Todo el pasaje es una referencia a los principios de la epistemología platónica. Conocer es recordar (*Menón* 81b), pero desde dentro. La exterioridad de la escritura y la insistencia en este hecho, alude a uno de los problemas esenciales de la «pedagogía».

lo que has hallado, sino un simple recordatorio [157]. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin
b aprenderlas [158], parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad.»

FED. — ¡Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje! [159].

SÓC. — El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas provenían de una encina. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que se conformaban con oír a una encina o a una roca [160], sólo con que dijesen
c la verdad. Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según

[157] La distinción entre *mnḗmē* «memoria» e *hypómnēsis* «recordatorio», tiene que ver con ese carácter de «interioridad»-«exterioridad», fundamental también en la pedagogía platónica.

[158] *àneu didachês* «sin didáctica», dice el texto griego. Esta didáctica sería, pues, un elemento del proceso de interiorización que constituye la pedagogía «viva», la que no presta sólo «apariencia de sabiduría».

[159] El sentido de esta referencia a Egipto y al contraste con la cultura griega lo ha analizado, en este texto, RONNA BURGER, *Plato's Phaedrus. A defense of a philosophic art of writing*, University of Alabama Press, 1980, págs. 91-109. La oposición entre Grecia y Egipto expresa la que puede surgir entre la cultura dinámica y la «paralización» mitológica, entre la posible liberación del hombre y los celosos dioses (pág. 93).

[160] Cf. HOMERO, *Ilíada* (XXII 126-127), *Odisea* XIX 162-163: «Pero, con todo, dime tu linaje y de dónde eres, pues seguro que no has nacido de una encina de antigua historia ni de una piedra». También, HESÍODO, *Teogonía* 35 (cf. M. L. WEST, *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966, páginas 167 y sigs., donde se hace referencia a otros textos de la literatura griega relacionados con esta historia).



quién sea el que hable y de dónde [161]. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.

FED. — Tienes razón al reprenderme, y pienso que con lo de las letras pasa lo que el tebano dice.

SÓC. — Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas d
sobre las que versa la escritura [162].

FED. — Exactamente.

SÓC. — Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura [163]. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras [164]. Podrías llegar a creer como si lo que dicen

[161] En estas líneas se sintetiza una especie de teoría de la verdad. El «quién» sea el que hable, y «de dónde» provenga su habla, modifica esa «substancial» verdad que provenía de las encinas o las rocas. El proceso epistemológico, frente al monolítico e ingenuo saber, cerrado en sí mismo y sin contraste con algo «fuera de él».

[162] Al concluir el breve diálogo entre Theuth y Thamus, Sócrates va a comentar sus aspectos esenciales. Un análisis, pues, intrahermenéutico, como aquel que, al comienzo del libro VII de la *República*, se hace del «mito de la caverna».

[163] Posiblemente, el tema egipcio lleve a Platón a esta comparación con la pintura: la *zoographía* de la escritura jeroglífica, al lado de las *grámmata* (cf. ROB. EISLER, «Plato und das ägyptische Alphabet», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 34 [1922], 3-13).

[164] También las palabras *(lógoi)* presentan ese silencioso y solemne aspecto; pero esa apariencia no está atravesada por un «pensamiento» que la sustente y articule. El lenguaje escrito, como se dirá inmediata-



fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por do-
e quier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.

FED. — Muy exacto es todo lo que has dicho.

276a SÓC. — Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, hermano legítimo de éste, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente se desarrolla?

FED. — ¿A cuál te refieres y cómo dices que nace?

SÓC. — Me refiero a aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende [165]; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse.

---

mente, está necesitado de una ayuda «fuera de él mismo» que lo haga inteligible, o sea que lo haga hablar. Las palabras escritas, siguiendo el mito egipcio, son, pues, silenciosas efigies, incapaces de dar razón de sí mismas. No hay letra viva. La escritura en la que Platón piensa, no conserva nada de aquello que alienta en la *phoné* y cuya máxima expresión es el diálogo.

[165] El texto presenta varios aspectos esenciales de la teoría del conocimiento en Platón. «Escribir en el alma del que aprende» es una metáfora que supone ya la aceptación de la escritura en ese proceso intelectual en el que el lenguaje «lleno de sentido» *(met' epistêmês)* se convierte en escritura interior, en proceso de fundamentación e intelección. Este fenómeno de «consciencia y reflexión» ayuda al lenguaje en su soledad y lo defiende de la irrupción de cualquier otro lenguaje que, sin fundamento, pretenda invadir al alma y «escribirse» en ella.



FED. — ¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo? [166].

SÓC. — Sin duda. Pero dime ahora esto. ¿Un labrador b
sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, las llevaría, en serio, a plantar en verano, a un jardín de Adonis [167], y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por juego o por una fiesta, si es que lo hacía? Más bien, aquellas que le interesasen, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, las sembrará donde debe, y estará contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró.

FED. — Así es, Sócrates. Tal como acabas de expresar- c
te; en un caso obraría en serio, en otro de manera muy diferente.

SÓC. — ¿Y el que posee la ciencia de las cosas justas, bellas y buenas, diremos que tiene menos inteligencia que el labrador con respecto a sus propias simientes?

FED. — De ningún modo.

SÓC. — Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas en agua [168], negra por cierto, sembrándolas por

---

[166] El lenguaje de aquel que piensa y que, al pensar, adquiere el fundamento y el sentido de lo «dicho», está «lleno de vida», y, en este caso, la escritura no es sombra, sino reflejo de la palabra.

[167] Los «jardines de Adonis» constituían un rito funerario establecido por Afrodita en honor de Adonis, el hijo de Mirra. En vasijas con tierra se plantaban semillas que, regadas con agua caliente, florecían en pocos días y, en pocos días también, se marchitaban. Estos cultivos representaban la súbita muerte de Adonis. Las fiestas tenían, además, lugar en pleno estío (TEOFRASTO, *Historia plantarum* VI 7, 3). Cf. M. DÉTIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972, especialmente págs. 187-226 (hay trad. esp. de J. C. BERMEJO [Madrid, 1983]).

[168] Como las plantas marchitas, precipitadas en otro tiempo distinto

medio del cálamo, con discursos que no pueden prestarse ayuda a sí mismos, a través de las palabras que los constituyen, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad.

FED. — Al menos, no es probable.

d SÓC. — No lo es, en efecto. Más bien, los jardines de las letras [169], según parece, los sembrará y escribirá como por entretenimiento; y al escribirlas, atesora recordatorios, para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas. Y disfrutará viendo madurar tan tiernas plantas, y cuando otros se dan a otras diversiones y se hartan de comer y beber y de todo cuanto con esto se hermana, él, en cambio, pasará, como es de esperar, su tiempo distrayéndose con las cosas a las que me refería.

e FED. — Uno extraordinariamente hermoso, al lado de tanto entretenimiento baladí, es el que dices, Sócrates, y que permite entretenerse con las palabras, componiendo historias sobre la justicia y todas las otras cosas a las que te refieres.

SÓC. — Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta,
277a y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semi-

del de su propia naturaleza, la «escritura en el agua», era también expresión de la obra inútil y sin sentido. Escribir queda, pues, como un «pasatiempo». El tiempo de la escritura, lejos ya del tiempo de la vida.

[169] De todas formas, estos «jardines de las letras», servirán como siembra para hacer despertar, en la vejez, la memoria.



lla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre [170].

FED. — Esto que dices es todavía mucho más hermoso.

SÓC. — Ahora, Fedro, podemos establecer un criterio sobre aquellas cosas, una vez que estamos de acuerdo sobre éstas.

FED. — ¿Sobre cuáles?

SÓC. — Aquellas que queríamos ver y que nos han traído hasta este punto, cuando examinábamos el reproche que se hacía a Lisias por escribir discursos, y a los discursos b
mismos, por estar o no estar escritos con arte. Ahora bien, por lo que se refiere a tener o no tener arte, a mí me parece que ha quedado suficientemente claro.

FED. — Así me pareció, en efecto, pero recuérdame otra vez cómo.

SÓC. — Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus especies hasta lo indivisible, y por este procedimiento se haya llegado a conocer a fondo la naturaleza del alma, descubriendo la clase de palabras adecuadas a la naturale- c
za de cada una, y establezca y adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y simples a la simple, no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos, en la medida en que su naturaleza lo permita, ni para enseñarlos ni para persuadir, según nos hace suponer todo lo que anteriormente hemos dicho.

[170] A pesar de la crítica a la escritura que subyace al diálogo entre Theuth y Thamus, Platón hace, en este pasaje, el mayor elogio a ese cauce de la escritura que, cuando tiene sentido y fundamento, deja pasar por él esa «semilla inmortal», que prolonga el tiempo humano más allá del cerco de cada naturaleza individual.

FED. — Totalmente de acuerdo. Al menos, eso es lo que se nos hizo patente.

d SÓC. — Y eso de que sea hermoso o vergonzante decir o escribir discursos y, en caso de hacerlo, cuándo se diría justamente que era vituperable y cuándo no, es cierto que lo dicho un poco antes lo ha dejado claro.

FED. — ¿Qué cosas?

SÓC. — Que si Lisias o cualquier otro escribió alguna vez o escribirá, en privado o como persona pública promulgando leyes, un escrito político, con la pretensión de que en él hay sobrada certeza y claridad, sería vituperable para el que lo escribe, se lo digan o no. Porque el descono-
e cer, a todas horas, lo justo y lo injusto, lo malo y lo bueno no puede por menos de ser, en verdad, algo totalmente reprobable, por mucho que toda la gente se lo alabe.

FED. — Evidentemente no puede por menos de serlo.

SÓC. — Pero el que sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, medido o sin medir, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodos, sin criterio ni
278a explicación alguna, y únicamente para persuadir, y que, de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos que sirven de enseñanza, y que se pronuncian para aprender —escritos, realmente, en el alma— y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, quien cree, digo, que en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos —en primer lugar el que lleva dentro de él y que está como originado por él, después, todos los hijos o hermanos de
b éste que, al mismo tiempo, han enraizado según sus mere-



cimientos en las almas de otros—, dejando que los demás discursos se vayan enhorabuena; un hombre así, Fedro, es tal cual, probablemente, yo y tú desearíamos que tú y yo llegáramos a ser.

FED. — Precisamente lo que estás diciendo es lo que quiero y pido con todas mis fuerzas.

SÓC. — Bueno, ya nos hemos entretenido como corresponde con los discursos. Ahora ve tú y anuncia a Lisias que nosotros, bajando al arroyo y al santuario de las ninfas, hemos oído palabras que teníamos que decir a Lisias y a cualquier otro que se dedique a componer discursos, c
y a Homero y a quienquiera que, a su vez, haya compuesto poesía, sin acompañamiento o con él, y, en tercer lugar, a Solón y a todo el que haya llegado a cuajar sus palabras políticas en escritos, bajo el nombre de leyes. Y lo que hemos de anunciar es que si, sabiendo cómo es la verdad, compuso esas cosas, pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito, y es capaz con sus palabras de mostrar lo pobre que quedan las letras, no debe recibir su nombre de aquellas cosas que ha compuesto, sino de aquellas que indican su más alto em- d
peño.

FED. — ¿Qué nombres le pondrías, entonces?

SÓC. — En verdad que llamarle sabio me parece, Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio.

FED. — Y en nada estaría fuera de lugar.

SÓC. — Entonces, el que, por el contrario, no tiene cosas de mayor mérito que las que compuso o escribió dándoles vueltas, arriba y abajo, en el curso del tiempo, uniendo unas con otras y separándolas si se tercia, ¿no e

dirás de él que es un poeta, un autor de discursos o redactor de leyes?

Fed. — ¿Qué si no?

Sóc. — Anúnciale, pues, todo esto a tu compañero.

Fed. — ¿Y tú? ¿Qué vas a hacer? Porque en modo alguno se debe dejar de lado al tuyo.

Sóc. — ¿Quién es ése?

Fed. — El bello Isócrates [171]. ¿Qué le anunciarás, Sócrates? ¿Qué diremos que es?

279a Sóc. — Aún es joven Isócrates, Fedro. Pero estoy dispuesto a decir lo que auguro.

Fed. — ¿Y qué es?

Sóc. — Me parece que, por dotes naturales, es mucho mejor para los discursos que Lisias, y la mezcla de su carácter es mucho más noble, de modo que no tendría nada de extraño si, con más edad, y con estos mismos discursos en los que ahora se ocupa, va a hacer que parezcan niños todos aquellos que alguna vez se hayan dedicado a las palabras. Más aún, si esto no le pareciera suficiente, un impulso divino le llevaría a cosas mayores. Porque, por natu-
b raleza, hay una cierta filosofía en el pensamiento de este hombre. Así que esto es lo que yo, en nombre de estas divinidades, anunciaré a Isócrates, mi amado, y tú, al tuyo, Lisias, aquellas otras cosas.

[171] Orador y retórico ateniense, contemporáneo de Platón y discípulo de Pródico y Tisias. A consecuencia de la guerra del Peloponeso se arruinó su familia —su padre era un conocido fabricante de flautas— y se dedicó a la «logografía». En la última época de su vida fundó una escuela en la que se educaron políticos y oradores famosos. Se ha discutido mucho esta referencia final a Isócrates que, por diversas razones, podría considerarse también como una ridiculización (cf. Sève, *Phèdre*..., páginas 165-166).



Fed. — Así será. Pero vámonos yendo, ya que el calor se ha mitigado.

Sóc. — ¿Y no es propio que los que se van a poner en camino hagan una plegaria?

Fed. — ¿Por qué no?

Sóc. — Oh querido Pan [172], y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad c
con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.

Fed. — Pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos [173].

Sóc. — Vayámonos.

[172] Cf. T. G. Rosenmeyer, «Plato's Prayer to Pan, *Phaedrus* 279b8-c3», *Hermes* 90 (1962), 34-44.

[173] El origen de este proverbio se atribuye a Pitágoras (Diógenes Laercio, VIII 10). Cf. *Lisis* 207c; *República* 424a, 449c; *Leyes* 739c; Aristóteles, *É. N.* VIII 1159b30.



# ÍNDICE GENERAL